ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

№ 3 (17), 2007

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ТОПОС

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС №3 (17)**, 2007**

ISSN 1815-0047

Журнал включен в международную базу данных
The Philosopher's Index

Адрес редколлегии:
topos_2000@mail.ru

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu.lt

Адрес редакции и издателя:
Европейский гуманитарный университет
Kražiu str. 25, LT-01108
Vilnius Lithuania
E-mail: office@ehu.lt

Формат 70x100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура «MyslNarrowC».
Усл. печ. л. 13,7. Тираж 300 экз.
Отпечатано: «Petro Ofsetas»
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

БЫТИЕ И ВРЕМЯ: 80 ЛЕТ СПУСТЯ[1]

Анатолий Михайлов[*]

Summary

The article reflects on impact of Heidegger's *Being and Time* on the philosophical and intellectual climate 80 years after its publication. Although this book remained an unfinished torso and contained an unprecedented, radical critique of basic principles of traditional philosophy, it influenced greatly developments not only in philosophy but also in humanities and social sciences.

In contrast to the constructivist character of the previous philosophical tradition aimed at securing absolute ground as a starting point of philosophical reflection, Heidegger introduces *Dasein* as something which is being thrown in the midst of always conditioned, factual situation it can never master or fully grasp. According to Heidegger, it would require, on the side of philosophy, complete reconsideration of its basic principles and existing terminology (Begrifflichkeit) in order to make them more adequate to the challenges of our life.

Keywords: nature of philosophical knowledge, fundamental ontology, Dasein, phenomenology, language of philosophy, M. Heidegger, E. Husserl.

Сегодня, 80 лет после выхода в свет *Бытия и времени* – одного из самых значительных произведений не только XX столетия, но и всей европейской философской традиции, – мы всё ещё находимся всего лишь на подступах к осмыслению его содержания, а в русскоязычной литературе по-прежнему нет публикаций, способствующих продуктивному прояснению обозначенных в этой работе идей, с таким трудом укладывающихся в наше привычное представление о природе философствования. На первый взгляд, уже сам характер притязаний, заявленных в *Бытии и времени*, должен был неминуемо завершиться не чем иным, как неизбежным конфузом. Мыслимо ли то, что автор не просто представляет своеобразное видение и понимание определённых философских проблем, но выступает с беспрецедентным обвинением в адрес всей, берущей своё начало в Древней Греции, традиции европейской философии, упрекая её в неспособности адекватно обратиться к сформулированным ею самою фундаментальным вопросам?

* Анатолий Арсеньевич Михайлов – профессор, доктор философских наук, академик Национальной Академии наук Беларуси, ректор Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва); e-mail: mikhailov@ehu.lt.

Слишком многое привычное и устоявшееся в философском мышлении оказывается подвергаемым Хайдеггером сомнению с невиданным до сих пор радикализмом, который вызывал и по-прежнему вызывает крайне эмоциональные дискуссии.

Трудность осмысления содержания работы заключается, прежде всего, в том, что мы сталкиваемся в ней с отказом от использования столь привычных для философии основополагающих принципов и понятий (или пересмотром их содержания), что, казалось бы, философия оказывается на грани утраты самой себя и рискует усомниться в необходимости дальнейшего своего продолжения. Разумеется, и в этом случае соблазн доказать несостоятельность основных положений книги стимулируется многими мотивами, берущими начало в традиционном понимании природы философского знания и инициированными не только в рамках аналитической философии. Справедливости ради следует признать, что и сам Хайдеггер в существенной мере способствовал обесцениванию значимости своей собственной работы. Как известно, она так и осталась незаконченным фрагментом, а позднее, в особенности после «поворота» (Kehre), Хайдеггер неоднократно признавал неудачность осуществленных в *Бытии и времени* попыток радикально преобразовать философию.

И, тем не менее, панорама философских исследований после 1927 года немыслима без рецепции обозначенных Хайдеггером проблем. Более того, резонанс, который вызвало опубликованное произведение, выходит далеко за рамки философии. В той или иной степени гуманитарное знание, социальные науки, религия, а также литература и искусство оказались восприимчивыми к самым разнообразным импульсам, содержащимся в *Бытии и времени*. Отдельно следует отметить внимание, проявленное к работе традицией восточной мысли, далеко не всегда предрасположенной к восприятию западных идей.[2] В настоящее время обилие всего того, что написано в мире о Хайдеггере и, в том числе, посвящено анализу *Бытия и времени*, практически не поддается обозрению, хотя и далеко не всегда способствует прояснению подлинных интенций мыслителя. В связи с этим нельзя не признать правомерность предостережения Хайдеггера, который настойчиво не советовал полагаться на публикации, посвящённые его творчеству.[3]

Своеобразная ситуация рецепции идей *Бытия и времени* сложилась в русскоязычном интеллектуальном пространстве. Немногочисленные попытки их интерпретации слишком часто выражались в редуцировании хайдеггеровской мысли к тому, против чего он сам так решительно выступал. Примеров такой «интерпретации» можно приводить сколь угодно много: это и обвинения в иррационализме, попытки увидеть в Хайдеггере представителя экзистенциализма, стремление представить *Бытие и время* в качестве модифицированного варианта философской антропологии, иронизирование по поводу «вычурной» терминологии и т. п. В отдельную категорию можно выделить усилия по дискредитации всего философского содержания работы посредством установления ее корреляции с фактом политической ангажиро-

ванности Хайдеггера в 1933 г. И, наконец, доминирующий в последние десятилетия интерес к постмодернизму, в особенности в его французской интерпретации, еще в большей мере оттеснил на задний план анализ самих хайдеггеровских идей, без которых слишком многое в постмодернистском мышлении было бы просто невозможным.

Публикации *Бытия и времени* предшествовала напряженная работа Хайдеггера по осмыслению категориального поля европейской философии. На первый взгляд, эта работа относилась сугубо к логической проблематике. Однако обе хайдеггеровские диссертации были нацелены на осмысление существенно более значимых проблем. В них отмечается отчётливая попытка размежевания с неокантианством, оказавшимся не в состоянии преодолеть формально-логическую замкнутость активности субъекта. Именно поэтому интенциональная структура актов сознания Гуссерля представлялась Хайдеггеру движением в верном направлении. Вместе с тем и роль субъекта интенциональных актов не может быть редуцирована, как это было в неокантианстве, только к теоретико-познавательной функции. Как известно, характерная особенность теории познания заключается в том, что познание сводится к чисто мыслительной деятельности, в то время как постижение предметов всегда является неотъемлемой частью *жизненного* процесса. В результате то, *каким образом* нечто воспринимается нами в качестве предмета, позволяет себя прояснить лишь исходя из *Lebensweise* познающего субъекта. Иными словами, теория не существует в изолированности от фактической жизни. Эта жизнь исторична. Однако гуссерлевская идея философии как «строгой науки» игнорирует проблему истории. Обращением к проблеме историчности Хайдеггер, на первый взгляд, более склонен солидаризироваться с идеями Гегеля, у которого дух воспринимается в качестве полноты своих свершений и в «снятом» виде является продуктом своей собственной истории. Тем самым состояние философии в своей действительности всегда обусловлено осмыслением собственной истории и, в итоге, является историческим по своей природе. Вместе с тем преемственность и непрерывность развития философского мышления сохраняется, в глазах Гегеля, лишь в результате постоянного воспроизведения того непреходящего в мышлении, что сохраняет свою тождественность и не подлежит воздействию времени. Таким образом, прошлое в развитии духа есть лишь этап в его движении к состоянию «абсолютного самосознания», истинность которого вневременна и безусловна.

В противовес этому принципиальная позиция Хайдеггера заключается в том, что состояние философии не может быть уподоблено самодовлеющему духу, потенциально способному быть абсолютно прозрачным по отношению к самому себе. Своеобразие философского знания, по его мнению, неизбежно выступает не в качестве надындивидуального спекулятивного мышления, в котором особенное и индивидуальное подлежат растворению и снятию во всеобщем. Оно манифестирует себя в обусловленных соответствующим временем индивидуальных актах целостности непосредственного жизненного опыта. В

последовательном противопоставлении своей позиции взглядам Гегеля Хайдеггер обозначает своё время как такое, по отношению к которому прошлое утрачивает прозрачность. Оно становится *undurchsichtig*, помимо прочего, также и в силу того, что философская понятийность предстаёт в фиксированных и затвердевших формах, некогда обусловленных обстоятельствами конкретной реальности, вызвавшей к жизни эту понятийность, но позднее неизбежным образом утратившей свою витальную силу. В итоге, такого рода понятия, которыми мы оперируем, скорее заслоняют, чем проясняют смысл, подлежащий экспликации в соответствии с конкретностью жизненной ситуации.

В этих обстоятельствах Хайдеггер видит свою задачу в том, чтобы посредством специфичного исторически-философского исследования – деструкции (Destruktion) – выявить скрытые смысловые основания господствующей традиции. Мотивом такого рода «деструкции», которая отнюдь не должна смешиваться с негативным отношением к традиции[4], является острое экзистенциальное сознание невозможности применения готовых и застывших категориальных форм мышления к принципиально времен*ным* по своей природе и всегда иным жизненным обстоятельствам. Речь идёт, прежде всего, о том, *каково* наше отношение к той традиции, во власти которой мы находимся. Иными словами, философия перестаёт быть совокупностью накопленного традицией и готового к употреблению знания, но выступает как *жизненная задача*, требующая личностных усилий самоопределения как по отношению к вызовам жизни, так и к транслируемому традицией наследию прошлого. Перед философией возникает проблема необходимости непрерывного обновления категориального аппарата с тем, чтобы он был адекватен конкретности жизни. Именно поэтому гуссерлевский принцип «zu den Sachen selbst» оказывается столь привлекательным для раннего Хайдеггера, обнаружившего в этом принципе живительный источник обновления духа современного ему философствования.[5]

Наиболее характерный пример разительного несоответствия философии тому, что является наиболее важной темой её исследования, проявляется в неспособности артикулировать проблему бытия. Начиная с Платона и Аристотеля философия, обозначая специфику своей предметности, не сводимую к анализу конкретного сущего, но предполагающую выявление его оснований и предпосылок, то есть задаваясь вопросом об осмыслении бытия сущего, неизбежно оказывалась, по мнению Хайдеггера, в плену у соблазна применения и по отношению к бытию арсенала понятийных средств, используемых для анализа сущего. В результате философия утрачивает возможность отличать себя от обыденного сознания, особенность которого как раз и заключается в применении некритично усвоенных принципов и положений в процессе мышления. Как известно, Хайдеггер демонстрирует этот глубинный порок традиционного философского мышления на примере анализа сформулированной Аристотелем проблемы, с которой он столкнулся при изучении диссертации Ф. Брентано «О многообразном значении сущего у Аристотеля» (1862). По его соб-

ственному признанию, эта работа способствовала его «первым беспомощным попыткам проникновения в сферу философии»[6].

Суть проблемы, привлекшей внимание Хайдеггера, можно коротко выразить следующим образом: научное знание, исследуя определённые виды сущего, осуществляет это исследование сообразно специфической природе сущего, которая и предопределяет то, каким образом сущее предстает в качестве предметности. При этом, однако, возникает вопрос, возможна ли тематизация проблемы бытия как такового и каким может быть исходное основание такого прояснения. Очевидно, что такого рода проблема не может быть осмыслена в рамках традиционной установки научного мышления, всегда уже опирающегося на определённые принципы, поскольку речь идёт о сфере, которая обусловливает само существование этих принципов.

С тем, чтобы избежать противоречащего духу философии произвольного постулирования исходных позиций, претендующих на обнаружение абсолютного беспредпосылочного начала, Хайдеггер акцентирует внимание на принципиальной *предпосылочности* всякой философии, которая не может себе позволить игнорирование наполненных многообразием имплицитного смысла оснований. Эти основания *онтологичны* по своей природе, они обусловлены фактическим состоянием унаследованных нами жизненных обстоятельств, заданы нашему существованию в такой степени, что любые когнитивные усилия, направленные на очищение этого опыта, представляют угрозу для эвристически самого существенного в философском знании. Вместе с тем философия не может выступать лишь в качестве модифицированного варианта «рефлексии над нерефлексируемыми основаниями». Требуется принципиально иной язык, необременённый своей производностью от анализа предметного сущего и в то же время позволяющий описать условия возможности обращения к проблеме бытия.

Ключевым исходным понятием такого рода анализа является категория *Dasein*. Было бы опрометчивым усматривать в обращении к этой категории очередную модификацию традиционных философских конструкций: «cogito», «субъект», «трансцендентальное сознание», «Я» и т. п. Не в меньшей мере дезориентирующими являются также попытки представить содержащийся в *Бытии и времени* анализ в качестве очередной вариации на тему философской антропологии. Сам Хайдеггер неоднократно выступает с критикой самой идеи философской антропологии, рассматривая анализ *Dasein* в качестве предварительного и подготовительного по отношению к главной проблеме – проблеме экспликации смысла бытия.

Однако любые попытки прояснения того смысла, который имплицирован этим понятием в контексте хайдеггеровской философии, наталкиваются на неизбежные, практически непреодолимые трудности, связанные с неадекватностью средств артикуляции в другом языке. Проблема, отнюдь не новая для перевода любого философского или поэтического текста, оказывается сопряжённой с особыми трудностями в случае хайдеггеровской философии с её необыкновенной чувствительностью к оттенкам смыслов, седиментированных в языке

предшествующей философской традиции. Такого рода трудность подстерегает нас уже в процессе усилий по адекватному выражению содержания ключевого для *Бытия и времени* понятия *Dasein*.

Как известно, немецкий термин *Dasein*, являющийся эквивалентом латинского *existentia*, преимущественно используется для обозначения существования человека. В *Критике чистого разума* Кант прибегает к использованию этого термина, когда он говорит о невозможности онтологического доказательства бытия бога. Сохраняя определённую преемственность содержания, Хайдеггер использует этот термин для формального, необременённого какими-либо содержательными сущностными характеристиками способа обозначения специфики человеческого существования. В противовес существующим подходам к определению человека, претендующим на абсолютную универсальность и исходящим из заведомого представления о его сущностной природе, Хайдеггер задаётся целью предельно непредвзятого феноменологического описания способа бытия того сущего, которым являемся мы сами, в его конкретном и фактическом состоянии. Семантические особенности немецкого *Dasein* позволяют акцентировать единство конкретности пространственной дислокации человеческого существования (da), а также его временную длительность и динамику (sein). Было бы, однако, опрометчивым пытаться перевести немецкий субстантив Dasein на русский язык посредством эквивалентов, производных от понятия «бытие» – «здесь-бытие», «вот-бытие», – поскольку это разительно противоречит настойчиво проводимой в *Бытии и времени* и крайне важной для Хайдеггера идее онтико-онтологического различия – принципиального различения между сущим и бытием. В этом плане специфика бытия *Dasein* как единственного сущего, в котором артикулирует себя бытие (Sein), не должна, тем не менее, затемнять тот основополагающий факт, что *Dasein* есть прежде всего сущее (Seiende).

Не менее дезориентирующим является и предложенный В. Бибихиным перевод *Dasein* посредством термина «присутствие». Отдавая дань уважения заслуге покойного автора, представившего русскоязычный перевод *Бытия и времени*, следует, однако, отметить, что и в данном случае утрачивается какое-либо указание на то, что, говоря о *Dasein*, мы подразумеваем сущее. Именно этот тезис, акцентирующий онтическую природу человеческого существования, является определяющим для программы фундаментальной онтологии, которая берёт своё начало в максимально непредвзятом прояснении способа бытия того сущего, которым являемся мы сами и для обозначения которого используется категория *Dasein*. Термин «присутствие» также, скорее, искажает, чем проясняет существеннейшую нефиксированность, несубстанциональную природу *Dasein*, его открытость и незавершённость по отношению к многообразию способов собственной реализации. Как справедливо отмечает Г. Фигаль, *Dasein* следует, прежде всего, интерпретировать в качестве инфинитива.[7] Это означает, например, если прибегнуть к аналогии с жизнью, что последняя адекватно артикулируется лишь в том случае, если сохраняется её

собственная предельная интенсивность и внутренняя динамика: она *проживается*.

Однако главная трудность в понимании радикальности намерений Хайдеггера заключается в том, что традиционные способы анализа столь специфически обозначаемой предметности, в качестве которой выступает *Dasein*, оказываются абсолютно непригодными. Юго-западная школа неокантианства, при всём внимании к осмыслению специфики наук о духе, по его мнению, также не сумела избежать основного порока философии Канта, заключающегося в использовании формально-логических категорий к конкретным пространственно-временным объектам. В свою очередь, и феноменология Гуссерля с её учением о «чистом сознании» нацеливает философию на анализ идеальной сферы сущностей и абстрагируется от конкретных характеристик как самого сознания, изолированного от своей вовлечённости в мир, так и предметов эмпирического познания. Редукция сферы её исследования к имманентным сознанию данностям, подвергнутым в дополнение к этому очищению в результате осуществления «эйдетической редукции», демонстрирует приверженность Гуссерля принципам картезианства с его сознательным устранением данностей «внешнего мира». В результате стерильности ориентированной на научное знание когнитивной установки заключению в скобки подлежит самое существенное – реальное практическое и историческое бытие субъекта в мире.

Противопоставляя свой подход к анализу *Dasein* гуссерлевской интерпретации сознания, которая воспринимается в качестве неадекватной провозглашенному самим Гуссерлем девизу «zu den Sachen selbst», Хайдеггер обвиняет феноменологию в том, что она оказывается, в конечном счете, «нефеноменологичной», поскольку допускает нетематизируемую имплицитную предпосылку – непроясненный способ бытия *sum*. Свою же собственную задачу он видит в том, чтобы в результате радикализации феноменологической программы представить конкретную действительность и полноту человеческой жизни в том её состоянии, которое предшествует доминирующей в философской традиции теоретической установке. Разумеется, он осознаёт возникающую при этом уязвимость собственной позиции, оказывающейся в опасной близости к антропологизму и психологизму, и стремится дистанцироваться от привычных попыток определения человека посредством указания на отчётливо обозначенный методологический подход философского исследования, который он называет *formale Anzeige*. Этот подход сопряжён с существенным обременением задач феноменологического анализа, обречённого на постоянное балансирование между отказом от использования заведомо заданной терминологии и необходимостью обнаружения понятийных средств, соответствующих природе феноменов.

Выход за рамки этой непростой дилеммы противопоставления абстрактного и конкретного, идеального и реального, формального и эмпирического Хайдеггер реализует в результате обращения к той онтологической изначальности *Dasein*, которая не позволяет себя ар-

тикулировать посредством традиционной, обусловленной этой дихотомией, понятийности, поскольку само *Dasein* выступает в качестве условия любых возможных, в том числе и выражаемых в виде традиционных понятий, форм манифестации себя в мире. Пресловутая хайдеггеровская терминология, затрудняющая постижение интенций мыслителя не только за пределами немецкого языкового пространства, но порой вызывающая недоумение и у соотечественников, оказывается в этих обстоятельствах тем неизбежным подспорьем в специфической «рефлексии над нерефлексируемыми основаниями», без которой невозможна предпринимаемая Хайдеггером радикализация феноменологической программы. Необходимо, однако, сознавать, что в её основе лежит отнюдь не претензия на оригинальность, но поиски таких способов выражения опыта, в основе которых лежит принципиальный отказ от претензии на обладание универсальным и вневременным знанием.

Именно в этом смысле *Dasein* в своих существенных характеристиках противостоит *cogito*, субъекту, трансцендентальному сознанию и т. п. Временной характер *Dasein*, его конечность есть то, что обусловливает саму возможность своеобразия человеческого существования, в том числе и способность обращения к вопросам, конституирующим природу философского знания. Столь часто приписываемое Хайдеггеру акцентирование трагизма человеческого существования, по аналогии с мотивами, доминирующими в экзистенциализме, обусловлено тем местом, которое в *Бытии и времени* отводится феномену смерти. Для Хайдеггера, однако, интерпретация *Dasein* как «бытия-к-смерти» подчинена решению другой задачи: обозначению *условий возможности* экспликации основной философской проблемы – проблемы смысла бытия.

Поскольку *Dasein* в силу своей заброшенности (Geworfenheit) в мир оказывается неизбежным образом в плену навязанного этим миром данностей и жизненного ритма, по отношению к которым оно не может быть суверенным и автономным, осознание смертности является потенциальной возможностью «выбивания» нас из привычной колеи погружённости в контекст самоочевидностей повседневности и растворения в ритме ежедневных забот. Неизбежность смерти нашего существования есть не просто подлежащий теоретическому осмыслению тезис, но та неумолимая перспектива, которая конституирует условия онтологического беспокойства (Beunruhigung), являющегося исходной почвой артикуляции проблемы смысла.

Таким образом, предварительным условием возобновленного Хайдеггером обращения к проблеме смысла бытия является анализ *Dasein* как такого сущего, в котором это обращение является возможным. Иными словами, философское вопрошание указанной проблемы неизбежно предполагает не произвольность постулирования абстрагирующейся от фактической жизни исходной беспредпосылочной позиции, но проблематизацию состояния самого вопрошающего. Выявляемый таким образом опыт предшествует тому, что традиционно превалировало в поле доминирующих интересов философского исследования:

он *дотеоретичен* по своему характеру и имманентно присущ *Dasein* в качестве *онтологической* определённости, не выражаемой посредством понятий, природа которых коренится как раз в отвлечении от индивидуальности конкретного. Именно поэтому феноменологическое описание дополняется герменевтической интерпретацией уже всегда имеющего место «онтологического понимания».

Для иллюстрации своего замысла Хайдеггер опять-таки обращается к наследию Аристотеля. На этот раз речь идёт о работе *Никомахова этика*. Хайдеггер привлекает внимание к аристотелевскому различению между «практическим благоразумием и рассудительностью» (phronesis) и относящейся к сфере теории «мудростью» (sophia). Особенностью *phronesis* является то, что в данном случае мы имеем дело не с рефлексией по поводу нашего поведения и деятельности, иными словами, не с обособленным знанием, но практической реализацией себя в мире. Аристотель, однако, наделяет теорию более высоким статусом, поскольку, по его мнению, *phronesis* никогда не предстает в завершённых и законченных формах. В дальнейшем эта установка обособления и отрыва теории от практической реализации человеческой жизни способствует утрате философией способности быть связанной с практической реализацией человеческого бытия. Философия игнорирует самое существенное – глубинные основания существования человека в мире.

Выход из этой опасной для философии ситуации открывается в рамках реализации феноменологической программы. Гуссерль ориентирует философское исследование на обращение к той изначальной сфере, в которой происходит конституирование сущего. Однако в процессе радикализации феноменологической установки, лейтмотивом которой является принцип «zu den Sachen selbst», Хайдеггер задаётся вопросом о *способе бытия* трансцендентального *ego*, осуществляющего эту конститутивную деятельность. При всем признании заслуг Гуссерля, сознающего невозможность восприятия бытия сознания в парадигме вещного или субстанциального, этот способ бытия, по Хайдеггеру, всё же остаётся не до конца прояснённым и, более того, оказывается «заслонённым» в результате доминирующих в философии определений человеческого существования. Это означает, что такого рода определения остаются производными от смутного понимания проблемы бытия в целом, обращение к которой, начиная с Аристотеля, предопределяет специфику природы философии. Но тем самым философия оказывается неадекватной по отношению к самой себе. Именно поэтому вопрос о способе бытия сущего, в котором конституируется многообразие жизненных смыслов, является, по мнению Хайдеггера, исходным для предпринимаемого в *Бытии и времени* анализа, позволяющего в дальнейшем обратиться к ключевой проблеме – проблеме смысла бытия.

В литературе, посвящённой интерпретации *Бытия и времени*, неоднократно обращалось внимание на то, что Хайдеггер, вслед за Кантом, сохраняет приверженность идее трансцендентализма. Однако трансцендентальный исходный пункт для Хайдеггера не есть

cogito Декарта или «чистое сознание» Гуссерля. Фактичность пребывания в мире *Dasein* такова, что мир утрачивает свою традиционную ипостась противопоставленности. *Dasein* не есть лишённый связей с миром субъект, которому необходимо проложить дорогу к «миру». Мир изначально присутствует в качестве структурирующего элемента *Dasein*, которое настолько неразрывно и глубинно связано с миром, что его эквивалентным определением является *In-der-Welt-sein*. «Захваченность» *Dasein* всем тем, в чём оно неизбежно пребывает, его погружённость в бесконечное многообразие жизненных реакций и есть то принципиально иное понимание *sum*, которое в угоду различных вариаций философской традиции никогда не получало, по мнению Хайдеггера, адекватного осмысления в результате преобладания абстрагирующейся от реальной жизни «теоретической установки», предопределяющей специфический способ знания, производный от анализа предметного сущего. В соответствии с этим способом познание с самого начала предопределено фиксированным представлением о вещах — тем, что они обладают определённым бытием. Это представление настолько предшествует всякому осуществляемому в сфере философской теории доказательству и прояснению, что практически ничем не отличается от веры, присущей дофилософскому, так называемому обыденному, здравому смыслу. В результате, с момента возникновения философии в традиции греческой культуры господствует радикальная уверенность в том, что бытие характеризуется определённым состоянием, которому присущи атрибуты вечности и неизменности.

Многообразие аспектов осуществляемого Хайдеггером анализа способа бытия *Dasein* с трудом поддаётся даже крайне схематичному обозначению. Ещё менее уместными были бы попытки осуществить это в рамках небольшой по объему статьи. В данном случае хотелось бы ограничиться лишь указанием на столь мощное звучание раннехристианских мотивов в *Бытии и времени*, что хайдеггеровская интерпретация герменевтической феноменологии может в известной мере рассматриваться в качестве варианта секуляризированного религиозного мышления, сопутствующего духовным поискам Хайдеггера на протяжении всей его жизни.[8] Вместе с тем религиозные импульсы, пропитывающие содержание произведения, ни в коей мере не должны быть уподоблены аппликации принципов религиозной догматики применительно к философии. Напротив, вслед за Лютером и Киркегором в интенсивности религиозного переживания Хайдеггера привлекает, прежде всего, возможность обнаружить и в самой философии потенцию для духовного перерождения и преобразования, которая противостоит абстрактному интеллектуализму философской традиции.

Известно, что уже на раннем этапе своего развития Хайдеггер проявляет особый интерес к «раннему христианству» (Urchristentum). По его мнению, оно делает возможным доступ к «основополагающему опыту», который необходим для переосмысления философии как способа выражения жизни. Важно при этом отметить, что для Хайдеггера раннее христианство не есть нечто принадлежащее от-

далённому прошлому, но, скорее, в возрождённой форме выступает парадигмой подлинной философии. В письме к Э. Блохман Хайдеггер, в частности, пишет, что «изначальный религиозный опыт» (religi ses Urerlebnis) должен являться основой любой теории.[9] «Очевидное проявление (этой традиции. – *А. М.*) – тенденция фактической жизни к соблазну обустроиться (Sichleichtmachen). В этой присущей самой жизни фундаментальной особенности её бытия, а не в смысле её некоторой случайной характеристики, жизнь *есть* (*ist*) нечто трудное. Если суть жизни и заключается в трудности и сложности, то подлинно соответствующий способ обращения к ней и сохранения её как таковой может заключаться только в сохранении этой трудности. Философское исследование, если оно не намеревается принципиально исказить свой предмет, должно придерживаться этого обязательства. Любые попытки облегчения, соблазнительные приспособления к потребностям дня, любые метафизические утешения, являющиеся реакцией на проблемы, заимствованные из чужих текстов, демонстрируют, в своей глубинности, отказ от надежды на то, что когда-нибудь будет обеспечен доступ к предмету философии и, тем более, возможность сохранить его».[10]

Хайдеггера привлекает в раннехристианском мышлении прежде всего отказ от достоверного знания, полагающегося на использование принципов и понятийно-категориальных средств. В своих лекциях по феноменологии религии, предваряющих выход в свет *Бытия и времени*, Хайдеггер пишет: «Для христианской жизни не существует состояния уверенности (Sicherheit); постоянная неуверенность есть нечто характерное для основных составляющих фактической жизни. Чтобы это отчётливо увидеть, следует осмыслить свою жизнь и процесс её осуществления»[11]. По мнению Хайдеггера, это имеет прямое отношение к философии: «Эта тенденция – искать духовную опору (Halt) – есть свидетельство принципиального непонимания философского исследования. Нам следует научиться отказываться от этого притязания на обладание опорой как в отношении науки, так и тем более в отношении философского исследования»[12].

Для Хайдеггера раннее христианство – уникальный этап в интеллектуальной истории западной цивилизации, в рамках которого мы сталкиваемся с иным «контекстом выражения» жизнью себя самой, в отличие от обыденного ритма погружения и растворения в сиюминутности обыденных реакций. Однако этот «внутренний опыт» и «жизненная установка» были в дальнейшем искажены в результате влияния античной, в особенности аристотелевской, философии на христианскую догматику и теологию. Разумеется, речь идёт не об альтернативной *теории* религии, но конкретном индивидуальном религиозном опыте. В письме Р. Бультману от 31 декабря 1927 Хайдеггер отмечает, что его фундаментальная онтология берёт свое начало в понимании «субъекта» как такого способа человеческого существования (Dasein), которое является продолжением традиции Августина, Лютера и Киркегора, и именно в этом он видит *философскую* значимость наследия этих мыслителей.[13]

Таким образом, философия Хайдеггера не имеет своей целью и задачей достижение завершенного целого, построение системы. Она стремится быть возможностью постоянно возобновляемого вопрошания, которое неизбежным образом модифицирует и трансформирует себя в процессе собственной реализации. При этом философское мышление сохраняет себя как таковое посредством постоянного удержания в поле своего внимания конституирующего его собственную природу содержания (Sache) – смысла того, что мы подразумеваем, когда имеем дело с бытием. Такого рода задача, по Хайдеггеру, не есть проявление просто присущей философии теоретической любознательности или традиционно характерного для неё духа удивления. Подобное понимание природы философии предопределено драматизмом нашего времени, всё более утрачивающего способность освободить себя от состояния непрояснённости, производной от погружения и растворения в поглощающий нас поток обыденности и машинальности жизненных реакций. Нам необходимо отдавать себе отчёт в том, что слишком многое в хайдеггеровском мышлении останется неадекватно истолкованным, если мы позволим себе игнорировать этот напряжённый, экзистенциальный пафос философствования, столь роднящий мыслителя с такими созвучными ему по духу предшественниками, как Киркегор и Ницше. Именно поэтому, как отмечает В. Маркс, идеи Хайдеггера, крайне трудного для понимания мыслителя, с таким трудом поддаются воспроизведению, которое неизбежно должно быть результатом многолетних интерпретаций.[14]

Таким образом, те, для кого характерно традиционное и укоренившееся в философии ожидание, что и в этот раз критика послужит импульсом, побуждающим к развитию иной, альтернативной, более «правильной» точки зрения или теории, будут разочарованы. Содержание *Бытия и времени*, несмотря на внешне «системоподобный» характер, в конечном счете, подвергает сомнению саму идею традиционной формы артикуляции философии. Основная интенция Хайдеггера заключается в том, чтобы показать невозможность продолжения философии в том виде, в котором она существует на протяжении более чем 2500-летней истории. В результате, фундаментальная онтология выступает в качестве *предварительного* этапа, призванного обозначить принципиально иные основания того, что в дальнейшем, в заведомо нефиксированных конфигурациях осмысления проблемы бытия, может выступать в качестве философии, адекватной «der Sache des Denkens». В дальнейшем, в том числе и на своём собственном примере, Хайдеггер демонстрирует приверженность принципам радикального мышления, в качестве которого реализует себя философия, посредством признания драматизма динамики этого мышления, его постоянного пребывания в пути (unterwegs). К тому же, как уже отмечалось, этот процесс происходит далеко не исключительно в сфере «чистой» теории. Обращение к проблеме бытия, как отмечает Х.-Г. Гадамер, реализуется у Хайдеггера в процессе «мучительных инквизиционных пыток, осуществляемых по отношению к самому себе»[15]. Само собой

разумеется, тем коллегам по «философскому цеху», которым более близка «профессорская философия профессоров философии» (Шопенгауэр) и которые привыкли к традиционным формам освоения философской проблематики, создающим иллюзию «решения» философских проблем, крайне трудно признать правомерность вызовов, обозначенных Хайдеггером. Энергия противодействия этим вызовам, попытки разоблачения их несостоятельности, далеко не всегда сопровождаемые готовностью и способностью осмыслить даже незначительную часть гигантского, содержащего более 120 томов наследия Хайдеггера, умножаются, прежде всего, желанием сохранить веру в смысл своей собственной деятельности.

Наша задача, однако – отвлечься от этих стереотипных реакций, сколь бы соблазнительными они ни казались. В этом случае многообразие интеллектуальных импульсов, предопределивших влияние работы *Бытие и время* на мировую культуру, может быть подытожено посредством обозначения специфических особенностей того мышления, которое, среди всего прочего, претендует на то, чтобы быть:

– мышлением, генерированным экзистенциальным беспокойством (Beunruhigung), побуждающим к преодолению постоянно нависающей над нами угрозы растворения в сиюминутности повседневных жизненных реакций;

– мышлением, исходным основанием которого выступает мужество признания своей собственной беспочвенности – отсутствия каких-либо абсолютных и беспредпосылочных оснований, постулируемых в качестве исходного пункта и игнорирующих наше фактическое пребывание в никогда не поддающейся исчерпывающему выражению полноте конкретной жизни;

– мышлением, сознающим конечность и ограниченность своих собственных притязаний, обусловленных временн*ы*м характером нашего бытия в мире;

– мышлением, способным к постоянному умножению новых вопросов и не поддающемуся соблазну довольствоваться окончательными, фиксированными, в том числе и в рамках системного философского знания, ответами;

– мышлением, реализующим себя в действительности в качестве мышления, поскольку оно оказывается способным выразить себя в соответствующем языке, отвергающем существование заведомо готовых и пригодных к употреблению форм;

– мышлением, воспринимающим импульсы предшествующей традиции в качестве вызова, побуждающего к собственному личностному самоопределению и духовной трансформации в контексте нашего ответа на вызовы жизни;

– мышлением, которое утрачивает возможность быть соотнесённым с философским, если оно довольствуется воспроизведением существующих в историко-философской традиции взглядов и точек зрения, в сколь бы впечатляющих интеллектуальных формах это воспроизведение ни реализовывалось;

– мышлением, лейтмотивом которого является постоянный поиск, пребывание в пути (unterwegs), при отчётливом сомнении в существовании методологически обеспеченных и проторенных путей;

– мышлением, открытым для преодоления фиксированности своего содержания, обусловленного специфической традицией европейской культуры, и стремящимся наладить диалог с иными смысловыми мирами, в ходе которого подвергается сомнению «стерильность» привычного философского опыта, без правомерных оснований противопоставляемого способу обнаружения мира посредством произведения искусства и религиозного вопрошания;

– мышлением, наделённым необходимой энергией, способной провоцировать воспринимающее сознание к инициированию в нём импульсов пробуждения к самостоятельной жизни.

Примечания

1 Расширенная версия доклада, открывавшего конференцию *«Бытие и время» Хайдеггера и гуманитарное знание* (Каунас, 12 октября 2007).

2 В этой связи см., напр.: *Heidegger and Asian Thought* / Ed. by G. Parkes. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, 282 p.; *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*. Siegmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1989. 282 S.

3 Хайдеггер в письме к швейцарскому психиатру М. Боссу от 21 февраля 1971, рекомендуя для прочтения некоторые из своих работ, замечает: «Литературу *о* Хайдеггере я не рекомендовал бы» (см.: Heidegger M. *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. S. 361).

4 Так, G. Waite и R. Palmer в своём переводе на английский язык статьи Гадамера *Destruktion und Dekonstruktion* отмечают, что хайдеггеровский термин «Destruktion» ни в коей мере не может быть переведён на английский посредством «destruction», поскольку он означает нечто совершенно иное (см.: Gadamer H.-G. Destruktion *and Deconstruction.* Translated by Geoff Waite and Richard Palmer // *Heidegger Reexamined*. Vol. 4: *Language and the Critique of Subjectivity*. Ed. by Hubert Dreyfus and Mark Wrathall. New York, 2002. P. 102).

5 При переводе этого известного девиза феноменологии Гуссерля мы опять-таки сталкиваемся с известным затруднением, поскольку смысл немецкого термина *Sache* не вполне адекватно передаётся посредством русского «вещь». В немецком мы скорее имеем дело с тем, к чему мы обращаемся в процессе мышления – «das zu Denkende», это также содержание, подлежащее осмыслению. Позднее, в достаточно программной для Хайдеггера публикации *Zur Sache des Denkens* (1969), при использовании этого термина речь идёт преимущественно о задачах мышления (подробнее об этом см.: Marx W. *Das Denken und seine Sache*. In: H.-G. Gadamer, W. Marx, C. F. v. Weizsäcker, *Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1977. S. 11–20).

6 Heidegger M. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1988. S. 81.

7 См.: Figal G. *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2003. S. 37.

8 Как известно, позднее Хайдеггер признает: «Без этого теологического происхождения я никогда не вступил бы на путь мышления»; см.: Heidegger M. *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und*

einem Fragenden. In: Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1971. S. 96.

[9] *Martin Heidegger und Elisabeth Blochmann, Briefwechsel, 1918–1969* / Hg. von Joachim W. Storck. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989. S. 10.

[10] Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Hg. von Günther Neumann. Stuttgart, 2003. S. 10.

[11] Heidegger M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. In: *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. S. 105.

[12] Heidegger M. *Platon: Sophistes*. In: *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944*. Bd. 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. S. 256.

[13] Подробнее об этом см.: Kiesel Th. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993. P. 452.

[14] Marx W. *Das Denken und seine Sache*... S. 11.

[15] Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke. 3. Neuere Philosophie I: Hegel. Husserl. Heidegger*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987. S. 193.

SEIN und ZEIT БЕЛАРУСКАГА НАРОДУ...

Пётра Рудкоўскі*

Summary

In the Belarusian noosphere two types of thinking about national identity can be found. The first one is essentially monological, i. e. providing a number of unquestioned and undiscussable concepts of the «true face» of the Belarusian nation. As the exemplification of this type of thinking the author lists two ideologies: the Belarusian state ideology and the nationalistic ideology of the Conservative Christian Party of Zianon Paźniak. The second type of the identity thinking is pluralistic and dialogical, providing public discussion as the way of finding of the optimal formula of the Belarusian identity. The main thesis of this paper is that each type of the identity thinking is inspired by a different ontology: the first (monological) is deeply connected with the substantialistic interpretation of Aristotle's *ousia*, while the second one (dialogical) seems to be in close connection with Heideggerian concept of *ousia-physis*, understood as a «permanent bearing» and «permanent being born». The author tries to show the significance of Heidegger's ontology as the potential source of the developing of the dialogical culture in the Belarusian public sphere.

Keywords: identity, ousia, substance, physis, aletheia.

Зацікаўленьне такімі праблемамі, як «беларускасьць», «нацыянальнасьць», «ідэнтычнасьць», апошнім часам вельмі характэрнае для айчыннай інтэлектуальнай прасторы. Наагул, само зьяўленьне фэномэну «беларускага мысьленьня» – як сугеруе Акудовіч – цесна зьвязана з фактам усьведамленьня *Беларусі як інтэлектуальнай праблемы*. Яшчэ не закончыліся палемікі й дэбаты вакол «нацыянальнага праекту», «культурнай прыпіскі» і «моўнага пытаньня», як жыцьцё падсунула нам новыя тэмы для асэнсоўваньня: падзеі леташняга сакавіка, зьяўленьне новых сымбаляў на палітычнай сцэне (Мілінкевіч і Казулін), чарговая (фікцыйная ці рэальная) пэрспэктыва аншлюсу з боку Расеі і неверагодна інтэнсіўная «патрыятызацыя» палітыкі беларускай улады.

Праблематызацыя Беларусі, як здаецца, пачала рэальна набліжаць адно да другога інтэлектуальныя і культурныя асяродкі. Тэза П'ера Бурд'ё, на якую зьвяртаў увагу Палескі,

* Пётра Рудкоўскі – магістар філязофіі (Ягелёнскі ўнівэрсытэт, Кракаў), магістар багаслоўя (Папская акадэмія навук у Кракаве), выкладчык ЭГУ (логіка, метады навуковага даследаваньня); e-mail: piatruk@gazeta.pl.

што «ў канфлікце і шляхам канфлікту нараджаецца пэўная форма кансэнсусу»[1], мабыць, пацьвярджаецца беларускім досьведам. Прадстаўнікі розных моўна-культурных і сьветапоглядных опцыяў у працэсе дыскусіяў і спрэчак паміж сабой пачалі заўважаць, што існуе пэўная «сфэра *x*», якая іх аб'ядноўвае. Сфэра *x* пакуль неідэнтыфікавальная, яна, можна сказаць, яшчэ «нявыяўленая», тым ня менш, розныя беларусы пачалі заўважаць, што іх аб'ядноўвае агульны боль і нейкае больш або менш выразнае адчуваньне, што «нешта ня так».

Існуюць, аднак, таксама нарацыі, якія прадугледжваюць «адзіна правільную» трактоўку такіх ідэяў, як беларускасьць, нацыянальнасьць ці ідэнтычнасьць. Гэтыя нарацыі можна назваць «беспраблемнымі», бо яны не дапускаюць плюралізму і крытычнай дыскусіі вакол нацыянальнай ідэі. Праблемы, калі і ёсьць, маюць выключна *вонкавы* характар: яны паходзяць ці то ад тых, «хто не разумее», ці тых, «хто не ўсьведамляе», або тых, «хто не дасьпеў» альбо хто папросту «прадаўся». Прыкладамі такога беспраблемнага мысьленьня аб Беларусі могуць быць дыскурс афіцыйнай ідэалёгіі або дыскурс нацыяналістаў права-кансэрватыўнай фармацыі, засяроджаных у асноўным вакол КХП БНФ.

Мабыць, невыпадкова вышэйпрыведзеная ідэнтыфікацыя беспраблемнага мысьленьня аб Беларусі супадае зь ідэнтыфікацыяй Янавым Палескім двух нацыянальных праектаў, арыентаваных на «моцную сувэрэннасьць»[2]. Праект «моцнай сувэрэннасьці» заўжды мусіць прадугледжваць рэдукцыю альбо нават і скасаваньне праблемных пытаньняў, паколькі іх дапушчэньне азначае таксама дапушчэньне свабодных дыскусіяў, а свабодныя дыскусіі ў сваю чаргу ўтвараюць пэрманэнтную пагрозу для зададзенай артадоксіі.

На маю думку, за гэтымі двума спосабамі мысьленьня аб Беларусі — «праблемным» і «беспраблемным» — стаяць дзьве розныя філязафічныя традыцыі. Першая традыцыя — гэта субстанцыяналісцка-эсэнцыялісцкая, прыкладам якой можа быць мэтафізыка Арыстотэля (дакладней, пэўная інтэрпрэтацыя мэтафізыкі Арыстотэля), а другая традыцыя — экзыстэнцыялісцкая, прыкладам якой можа быць філязофія Гайдэгера. На першую я схільны ўскладваць адказнасьць за фэномэн «беспраблемнага мысьленьня» ў беларускай наасфэры, а другой схільны прыпісваць фунцыю стымуляцыі «праблемнага мысьленьня». Гэты артыкул будзе спробай абгрунтаваць вышэйпастаўленую тэзу.

Preliminaria: быцьцё, бытнасьць і самабытнасьць

Праблематыка быцьця, існаваньня, бытаваньня і сутнасьці традыцыйна лічыцца фундамэнтальнаю для мэтафізыкі і анталёгіі. Кажучы мэтафарычна, *быцьцё* — гэта першае слова, якое вучацца вымаўляць філёзафы. Вымаўляюць яны яго, аднак, па-рознаму і пры дапамозе розных словаў. У клясычных мовах можам знайсьці прынамсі па

паўтузіне такіх словаў: *esse*, *ens*, *essentia*, *entitas*, *praesentia*, *existentia* (лаціна), *εἶναι*, *ὄν*, *οὐσία*, *ὄντα*, *παρουσία*, *ἐξουσία* (старажытнагрэцкая).

Мабыць, нічога новага не скажу, заявіўшы, што разважаньні пра нацыянальную ідэнтычнасьць заўсёды маюць мэтафізычна-анталягічны посмак і суправаджаюцца апэляцыямі да «быцьця». Прыгадайма фразы, часта спатыканыя ў тэкстах нацыябудаўнікоў: *«быць* ці *ня быць* беларускаму народу?», «захаваць/адрадзіць/вынайсьці ўласную сама*бытнасьць»* альбо «Быў. Ёсьць. Буду» (сказанае Ул. Караткевічам ня толькі ад свайго імя, але таксама ад імя беларускага народу). Сэмантыка «быцьця» мае якуюсь таямнічую і неспасьцігальную энэргетыку, якая вабіць і інтрыгуе, і прымушае паўтараць «быцьцё», як мантру, у найбольш важных і значных падзеях нашага асабістага ці калектыўнага жыцьця.

Быцьцё – гэта філязафічная мантра, практыкаваньне якой прыносіць дзіўную асалоду, вядзе да супакаеньня і патолі. Але далёка ня кожны здольны спазнаць на сабе гэта бласлаўлёнае супакаеньне, а толькі той, хто перад гэтым перажыў... *занепакаеньне*! Занепакаеньне сваім быцьцём і быцьцём уласнага асяродзьдзя, напрыклад, народу. Гэта прыкладна тое, што Гайдэгер менаваў словам *Angst*, трывогай, якая ёсьць умовай аўтэнтычнага быцьця і перадумовай філязафаваньня.

Усякая мантра складаецца зь некалькіх галосных і санорных гукаў, сярод якіх ёсьць якісь дамінатны гук, гук, які ўвесьчасна вяртаецца ў мантры і нясе галоўную адказнасьць за рытміку дыханьня. Такой дамінантай у нашых разважаньнях (якія мы ўжо акрэсьлілі як разнавіднасьць філязафічнай мантры) будзе грэцкае слова ***οὐσία***, якое заходнеэўрапейская культура ўспрымала зазвычай скрозь прызму лацінскага перакладу на *substantia*. Практыкаваньні ў вымаўленьні гэта слова будуць весьціся са сьвядомасьцю, што спосаб яго вымаўленьня абумоўлівае наша стаўленьне да народу-нацыі. Можна нават зарызыкаваць нэаплятанічную тэзу, што *народ-нацыя – гэта адзін з этапаў эманацыі οὐσία*...

1. Нерухомая і пазачасовая «сутнасьць» Арыстотэля

Буду абапірацца ў асноўным на два тэксты Арыстотэля: *Катэгорыі*[3] і *Мэтафізыку*[4]. Слова *οὐσία* (*узія*) пакінем пакуль у «нязгвалчаным» стане, гзн. цытуючы Арыстотэля, ня будзем яго перакладаць:

> «Узія ў найдакладнейшай, першапачатковай і найвышэйшай ступені ёсьць тым, пры дапамозе чаго немагчыма акрэсьліваць суб'ект[5], і тым, што ня можа знаходзіцца ў суб'екце. ... Другімі ўзіямі называюцца віды (εἰδή), да якіх належаць узіі ў першым значэньні, а таксама роды (γενή), якія аб'ядноўваюць гэтыя віды».[6]

Ousia явіцца тут як *суб'ект*, *носьбіт прыметаў*, тое, што можна акрэсьліваць, а што не акрэсьлівае іншага. Вось гэты чалавек, вось гэты конь, вось гэты стол (важная ў гэтым кантэксьце функцыя ўказальных займеньнікаў «вось гэты» больш зручна перадаецца

ў мовах, якія маюць акрэсьлены артыкль, напр. анг. *the man* або грэцк. *ho anthropos*) зьяўляюцца тым, што Арыстотэль называе *ousiai protai* – «першыя ўзіі». У аналітычнай традыцыі яны атрымалі назоў «канкрэтныя партыкуляры» (*concrete particulare*), гзн. аб'екты, лёгка распазнавальныя пры дапамозе органаў пачуцьця ў непасрэдным сутыкненьні зь імі. Гэта зьмест першага сказу цытаванага фрагмэнту *Катэгорыяў*. У другім жа сказе знаходзім панятак *ousiai deuterai*, «другія ўзіі». «Чалавек увогуле» (*anthropos kat' holou*) інакш існуе, чым *вось гэты* (канкрэтна-партыкулярны) чалавек (*anthropos kat' hekaston*), можна яго, аднак, на думку Арыстотэля, трактаваць як *узія*. Чаму пазбаўлены індывідуальнасьці мэнтальны канструкт (якім ёсьць *anthropos kat' holou*) акрэсьліваецца тут той самай назвай, што і канкрэтныя партыкуляры? Што хаваецца за пазбаўленымі акрэсьленай сэмантыкі словамі «prote» і «deutera»?

Перш, чым будзем спрабаваць адказаць на гэтыя пытаньні, зьвернем увагі на некалькі іншых цьверджаньняў Арыстотэля на тэму *ўзіі*:

> «І далей, паколькі першыя ўзіі зьяўляюцца падложжам усіх астатніх рэчаў, яны называюцца ўзіямі ў найбольш сьціслым значэньні».[7]

Зьяўляецца тут панятак *hypokeimenon*, якое значыць *падложжа*, *падстава*, *база*. Відавочна, гэткая інтэрпрэтацыя паняцьця *ousia* і дазволіла асацыяваць яго з *hypo-stasis* (літаральна: пад-става), а гэта ў сваю чаргу легітымавала пераклад грэцкага *οὐσία* на лацінскую мову як *sub-stantia* (пад-става, літаральная калька *hypo-stasis*). Але гэта тычыцца перадусім першых узіяў. Наконт другіх узіяў Арыстотэль сьцьвярджае наступнае:

> «Што тычыцца другіх узіяў, то хоць форма іхняй назвы – калі гаворым пра чалавека або жывёліну – сугеруе, што яна адносіцца да пэўнага “гэтага вось”, то ўсё ж насамрэч гэта ня так; другая ўзія адносіцца да пэўнае якасьці, бо аб'ект ня ёсьць – як у выпадку першых узіяў – адзін, але як “чалавекам”, так і “жывёлінай” акрэсьліваем[8] пэўныя аб'екты».[9]

Мы папярэдне адзначылі, што інтэрпрэтацыя паняцьця *ousia prote* як *hypo-stasis*, *sub-stantia*, *sub-iectum*, *пад-ложжа* цалкам апраўданае. Але ці такую інтэрпрэтацыю можна «апраўдаць» у дачыненьні да *ousia deutera*? Другая ўзія – гэта, на думку Арыстотэля, нейкая якасьць (*poiotes tis*), хоць, як прыкмячае трохі далей філёзаф, гаворка йдзе пра якасьць не ў прамым сэнсе слова, як напр. у выпадку белі альбо круглясьці.[10] Дык ці будзе апраўданай гіпастазійна-субстанцыялісцкая інтэрпрэтацыя «другіх узіяў», калі яны ўспрымаюцца Стагірытам як «пэўная якасьць»? Не сьпяшаймася з адказам, чытайма уважліва далей *Катэгорыі*.

Чарговай спэцыфікай *узіі* ў любым сэнсе слова ёсьць *адсутнасьць уласнай процілегласьці*[11], а таксама *здольнасьць прымаць процілегласьці*[12]. Першае цьверджаньне па-свойму праблематычнае, што спрычынена спэцыфікай слова «процілегласьць» (*enantion*), але ня будзем на ім спыняцца, бо для нашых разважаньняў яно ня

мае вялікага значэньня. Намнога больш цікавым ёсьць цьверджаньне Стагірыта, што «ўзія здольная прымаць процілегласьці (ἴδιον τῆς οὐσίας (...) τῶν ἐναντίων δεικτικόν)». І гэта сказана як пра «першыя», так і пра «другія» ўзіі. Цяпер можам вярнуцца да вышэй пастаўленага намі пытаньня: наколькі апраўданай ёсьць прачытваньне арыстотэлеўскіх другіх узіяў як субстанцыяў? Вось жа аказваецца, што таксама *ўзія* ў другім значэньні можа быць у пэўным сэнсе *пад-ложжам*, *hypo-stasis*.

Мы ўжо згадалі, што першыя ўзіі ў аналітычнай традыцыі атрымалі назву канкрэтных партыкуляраў. А другія ўзіі, тыпу «чалавек увогуле», «конь увогуле», «стол увогуле», называюцца ў гэтай традыцыі канкрэтнымі ўнівэрсаліямі (*concrete universale*). Такім чынам, гаворка йдзе, з аднаго боку, пра неэмпірычныя аб'екты (да «чалавека ўвогуле» немагчыма дакрануцца, нельга яго ўбачыць або паслухаць), але, з другога боку, яны характарызуюцца *канкрэтыкай*. «Con-cretus» паходзіць ад *con-cresco* і значыць літаральна «зрастацца», «злучацца ў адно цэлае». *Канкрэтны* значыць «зросшыся», «суцэльны», «неразьдзельны». Цікава, што ў ангельскай мове прыжылося слова *concrete* са значэньнем «бэтон», «шчыльна-цьвёрдая маса».

Якую сэмантыку нясе ў такім выпадку словазлучэньне «канкрэтная ўнівэрсалія»? Атрымліваецца рэч цікавая: маем дачыненьне з пэўным *уяўленым аб'ектам* (бо ж няма сэнсуальнага досьведу згаданых «рэчаў-увогуле»), але гэтыя *уяўленыя аб'екты* маюць сваю «вагу», сваю «шчыльнасьць», «цьвёрдасьць», «устойлівасьць» і — хочацца дадаць — «сілу гравітацыі». Узяцьце ў дзьвюхкосьсе вышэйпрыведзеных характарыстык сыгналізуе, што нельга іх успрымаць літаральна, тым ня менш, гэтыя мэтафарычныя характарыстыкі маюць на мэце паказаць *сілу чалавечага* ўяўленьня: дарма, што «чалавека-ўвогуле» мы ня бачым, але мы ўсё ж такі можам ператварыць яго ў «шчыльна-цьвёрдую масу» *сілай свайго* ўяўленьня, можам учыніць яго «субстанцыяй» у наймацнейшым сэнсе гэтага слова.

Цяпер можам лепш зразумець вядомую тэзу Бэнэдыкта Андэрсана, што «нацыі — гэта ўяўленыя супольнасьці». «Уяўленыя» — гэта яшчэ ня значыць «анталягічна слабыя». Уяўленыя аб'екты могуць быць вельмі «моцнымі», а іх існаваньне можа быць нават больш трывалым і працяглым, чым існаваньне бэтону, які ўтварае падмурак нашага дома. Уяўленыя аб'екты могуць характарызавацца вялікай «вагой» (гзн. быць «важнымі», быць «аксіялягічнымі цэнтрамі») і высокай «сілай гравітацыі» (гзн. прыцягваць да сябе і аб'ядноўваць паасобных індывідаў). Такім чынам, уяўленая (непартыкулярная) *ousia* можа функцыянаваць у сьвядомасьці чалавека як *пад-става*, *пад-ложжа*, *sub-stantia*.

Паспрабуем яшчэ больш праясьніць вышэйпастаўленую тэзу. Гляньма на карціны мастакоў Рэнэсансу. Часьцяком можам убачыць на іх *людзей*. Але *якіх* людзей? Ці людзей у сэнсе «першых узіяў», «партыкулярных» чалавекаў? Не, рэалістычнае малярства — гэта ўжо спэцыфіка мастацтва паловы XIX стагодзьдзя, а ў часы Рэнэсансу майстры імкнуліся маляваць *ідэальнага* чалавека. А ідэальны чалавек на карцінах тае пары — гэта ж нішто іншае, як прадукт «зрастаньня

ўвадно» (*канкрэтызацыі*) шэрагу ўя*ўленьня*ў аб чалавеку. У гэтым сэнсе «Мадонна» Леанарда да Вінчы ёсьць «канкрэтнай унівэрсаліяй», а ня проста выявай-партрэтам паасобнай жанчыны. І вось так разуметыя ўнівэрсаліі *могуць* функцынаваць у ролі *субстанцыя*ў. Якім чынам? Напрыклад, калі юнак, сузіраючы мускулістых мужчынаў на карцінах Рафаэля, пачынае сам прымаць меры, каб «упадобніцца» да іх, то такім чынам ён *абапіраецца* на пэўныя канкрэтныя ўнівэрсаліі, яны *рэальна ўплываюць* на яго і многіх яму падобных і функцыянуюць, такім чынам, як *пад-ставы* (*sub-stantia*!) для многіх партыкулярных істотаў. Вось у чым сіла ўяўленых канкрэтызаваных аб’ектаў. Гэта даволі моцныя аб’екты, на якія могуць «асядаць» розныя якасьці.

Чарговай рысай *ousia* ёсьць «неступнявальнасьць» (οὐ λέγεται μάλλον καὶ ἧττον). І гэта можна ўспрымаць як чарговую прычыну, дзеля якой клясычная інтэрпрэтацыя арыстотэлеўскай *узіі* надоўга легітымавала тэрмін *substantia*. «Неступнявальнасьць» азначае пэўную «завершанасьць», «дадзенасьць», «нязьменнасьць». «Οὐ λέγεται μάλλον καὶ ἧττον» – калі літаральна перакладзем гэту фразу, дык яшчэ больш увідавочніцца зададзенае ёй Арыстотэлем наканаваньне заставацца нязьменнай і завершанай: «[пра ўзію] немагчыма казаць, што яе “болей” або “скупей”».

Зазірнем цяпер на хвілінку ў найбольш фундамэнтальную працу Стагірыта, у *Мэтафізыку*. Што цікава, у гэтай працы Арыстотэль вельмі часта выкарыстоўвае слова *ousia* ў сваіх гістарычна-філязафічных экскурсах, дзе ён рэфэруе погляды «старажытных» на тэму *першапачатку* і *першапрычыны*, славутай *arche*. Гаворачы пра разнастайныя спосабы разуменьня *прычыны* (*αἰτίον*), прыкмячае, што яе першым магчымым разуменьнем ёсьць менавіта *ousia*, якой прыпісвае значэньне τὸ τι ἦν εἶναι, гзн. нечага акрэсьленага і трывалага.[13]

Момант трываласьці асабліва падкрэсьлены ў іншым месцы, а менавіта там, дзе Стагірыт кажа, што «ўзія трывае, у той час, як яе станы зьмяняюцца”. (Паколькі дадзены пераклад ёсьць маёй уласнай інтэрпрэтацыяй, прывяду грэцкі арыгінал разам з лацінскім перакладам: οὐσίαςὑπομενούσης τοῖς πάθεσι μεταβαλλούσης, или: *substantia manente in passionibus vero mutata*.[14])

Нельга тут абмінуць яшчэ аднаго цікавага моманту. У *Мэтафізыцы* «ўзія» часьцяком выступае ў такіх кантэкстах, якія сугеруюць зусім нечаканае, як на Арыстотэля, значэньне гэтага слова. Арыстотэль у пэўны момант заяўляе, што «ўзія – гэта тое, што складаецца(!) з процілегласьцяў»[15], а не – як было ў *Катэгорыях* – «узія – тое, што прымае процілегласьці» (гл. вышэй). Тут Арыстотэлева *ўзія* нагадвае ўжо ня столькі схалястычную *substantia*, колькі раньнерэнэсансную *coincidentia oppositorum*, «спалучэньне процілегласьцяў», ідэю, якая ўтварала аснову тэалёгіі Міколы Кузанскага.

Узія – гэта, нарэшце, пітагораўская лічба (*arithmos*)[16], нешта цалкам неэмпірычнае, непартыкулярнае і неканкрэтнае...

Усіх гэтых выяўленых намі сэнсаў *ousia* ў Арыстотэля будзе дастаткова, каб зрабіць пэўныя высновы.

1. Рэдукцыя *ousia* да *субстанцыі*, хутчэй за ўсё, неапраўданая ў інтэрпрэтаваньні Арыстотэля. Субстанцыя, разуметая як падложжа, падстава, субстрат, – гэта толькі адзін з магчымых спосабаў разуменьня *ўзіі* Стагірытам.

2. Ousia для Арыстотэля была прыкладна тым самым, чым была *arche* для ёнскіх філёзафаў: яна выконвала функцыю *рэгулятарнай ідэі*, чагосьці, што накіроўвала пошукі і ня мела раз і назаўсёды ўстаноўленага значэньня.

3. Хоць *ousia* і была пазбаўлена адназначнасьці, то ўсё ж можна паспрабаваць указаць на «цэнтральнае» значэньне гэтага панятку. Зыходзячы з таго, што *ўзія* – неступнявальная і што яе характарыстычнай рысай «ёсьць тое, што яна, застаючыся ўвесь час адной і той самай, шляхам зьменаў можа прымаць процілегласьці»[17], можна меркаваць, што Арыстотэлю рупіла наданьне ёй *эсэнцыялісцкай трактоўкі*[18], гэта значыць, *ousia* мусіла рэгуляваць пошукі і знаходжаньні таго, што *трывалае, моцнае і фундамэнтальнае.*

А гэтым «трывалым», «моцным» і «фундамэнтальным» павінна была стацца *сутнасьць* (*eidos*, *essentia*).

«Пра ўзіі – хопіць» – гэтымі словамі Арыстотэля, якімі ён заканчвае свае разважаньні пра ўзію ў *Катэгорыях*, можам закончыць і мы нашы разважаньні на тэму ўзіі ў Арыстотэля.

2. Рухомая і часуючая «прысутнасьць» Гайдэгера

Падчас разважаньняў над Гайдэгеравай «узіяй» буду абапірацца на расейскія пераклады *Быцьця і часу*[19] і *Асноўных паняткаў мэтафізыкі*[20]. Але на самым пачатку, каб увесьці момант напружаньня, прывяду крытычнае выказваньне Эрнэста Тугендхата на тэму Гайдэгерава разуменьня *οὐσία*:

> «Гайдэгер ужо на раньнім этапе сваёй творчасьці лічыў, што можна паставіць тэзу, што грэцкае пачынаньне ад быцьця ўказвае са свайго боку на тэмпаральную інтэрпрэтацыю, а менавіта таго, што Плятон і Арыстотэль разумелі быцьцё як *παρουσία* альбо *οὐσία*, а што значыць “прысутнасьць”».[21]

Гэта месца, дзе Тугендхат рэфэруе погляд Гайдэгера, а вось месца, дзе ён яго крытыкуе:

> «Калі сялянскую загарадку акрэсьліваюць як *οὐσία*, дык маюць на ўвазе пэўную маёмасьць і гаспадарчую вартасьць, што ня мае нічога супольнага з прысутнасьцю. ... Сапраўды, *παρειναι* значыць “быцьцё пры”, але зраўнаньне *παρουσία* з *οὐσία* ёсьць папросту фальшывым».[22]

Паспрабуйма, аднак, паразважаць над сэнсам гэтага «зраўнаньня» і дасьледаваць, ці сапраўды няма шанцаў – як сугеруе Тугендхат – апраўдаць гэта зраўнаньне.

2.1. Φύσις

Слова *οὐσία* паходзіць ад дзеяслова *εἶναι*, якое зазвычай перакладаецца як «быць». Падаецца, аднак, што старажытныя грэкі «вымаўлялі» гэтае слова інакш, чым мы сёньня, яно не было для іх аж такім абстрактным. Няма сумневу, што мы маглі б знайсьці больш сэмантычных аналёгіяў паміж грэцкім *einai* і габрэйскім *haja*, чым паміж *einai* і клясычным разуменьнем быцьця і існаваньня. Як *einai*, так і *haja* могуць выступаць са значэньнямі «ставацца», «паўставаць», «нараджацца», «жыць».[23]

Гайдэгер, праўда, не супастаўляе слова *εἶναι* з габрэйскім *haja*, але выяўляе багацьце яго сэмантыкі пры дапамозе іншага грэцкага слова: *φύσις*:

> «Існае – па-грэцку *ὄν*, а тое, што чыніць існае існым, ёсьць сутнасьць гэтага існага і яго быцьцё. Грэкі акрэсьлівалі яго наймем *οὐσία*. Такім чынам, *οὐσία* ў Арыстотэля абазначае сутнасьць існага: *physis*».[24]

Такім чынам, словы *εἶναι*, *οὐσία*, *ὄν* Гайдэгер злучае са словам *φύσις*, якое паходзіць ад *φύω*, значэньне якога супадае са значэньнем габрэйскага *хайа*: нараджацца, ставацца, паўставаць, буяць. Гэты дзеяслоў этымалягічна павязаны з лацінскім *fio* (паўставаць) і ўтварае корань слова *φυτόν* (расьліна). *Φύσις*, такім чынам, значыў першапачаткова: раджэньне, плоднасьць, разьвіцьцё, паўстаньне.

Ousia-physis-паўставаньне азначае пэўны працэс. Праходзіць гэты працэс нібы дзесьці «ўпотай»[25], ён «схаваны», «утоены». Існуе, аднак, магчымасьць «ад-крыць», «прачытаць», «вы-явіць» гэты таемны працэс. Дзеецца гэта цераз *мову* (*λόγος*).

Тут, аднак, трэба мадыфікаваць пастаноўку справы. Гаворка насамрэч ідзе ня столькі пра тое, каб «адкрываць» *ousia-physis*, а каб *даць магчымасьць* ёй *самой* адкрывацца. Трэба адмовіцца ад актывісцкай пазыцыі, пазыцыі «адкрывальніка» быцьця. Трэба адмовіцца ад стаўленьня да быцьця як да прад-мету (гзн. таго, што «кінута перад намі»), а паставіцца да яго як да нечага таемнага ў сваёй *самабытнасьці* і самабытнага ў сваёй *таемнасьці*. Гэтаксама, як у выпадку кволай расьлінкі, якую хочам уратаваць і дазволіць ёй расьці (=пра-явіцца), мы дбаем пра тое, каб забясьпечыць ваду, паветра і сьвятло, так у выпадку быцьця-фюзіс мы мусім – хочучы, каб яно пра-явілася – даць *мову*. Але – увага! – расьлінка павінна ў канчатковым пляне *сама* ўзрастаць, нельга яе «праяўляць» шляхам брутальнага пацягваньня ўверх, бо інакш вырвем яе з карэньнем і зьнішчым. Гэтаксама і быцьцё, атрымаўшы ад нас «мову», павінна *само* загаварыць, нельга быцьця «загаворваць», патрабуючы, каб яно раптам і неадкладна праявілася ўва ўсёй сваёй поўні. Інакш можна занядбаць гэту «мову быцьця» і за-быць тое, чым першапачаткова ёсьць *physis-ousia-паўставаньне-раджэньне*.

Перакананьне ў тым, што эўрапейская культура даўно ўжо пазначана сындромам *Seinvergessenheit* (за-быцьцё быцьця, расстаньне з быцьцём як нечым *родным-родзячымся*) зьяўляецца для Гайдэгера

адпраўным пунктам ягонай філязафічнай рэфлексіі.[26] Вось жа *ousia-physis* зьяўляецца для яго адным з момантаў (сама)выяўленьня быцьця. У кнізе *Sein und Zeit* Гайдэгер імкнецца паказаць гэта пры дапамозе словаў *phainomai* і *logos*.

2.2. Φαινόμενον

Вядучай тэзай тут падаецца наступная: «Фэномэн – гэта само-ў-сабе-выяўленьне, гэта свайго роду спатканьне нечага»[27]. Зьяўленьне мэтафары «спатканьня» тут ёсьць, відавочна, рэхам палемікі з паноўнай у часы Гайдэгера мадэльлю навукі, водле якой навука – гэта аб'ектыўнае (прад-метнае) пазнаньне. Інтэрпрэтуючы «phainomenon» як *спатканьне*, нямецкі мысьляр імкнуўся, відавочна, унаявіць момант асабістага (суб'ектыўнага) стасунку, калі пачуцьці, інтуіцыі, прэканцэпцыі (элемэнты, пагарджаныя ў «прадметніцкай» мадэлі навукі) ня толькі дапушчальныя, але нават неабходныя для таго, каб працэс пазнаньня быў пасьпяховым.[28]

Але тут бачна ня толькі рэха палемікі з прыхільнікамі пазытывісцкага, эмпірычна-лягічнага падыходу да навукі. У вышэйцытаваным выказваньні можна заўважыць таксама водгук спрэчкі з філязофіяй Гусэрля і ягоным пастулятам «безумоўнага аб'ектывізму». Гайдэгер прымае заклік *zurück zu den Sachen!* (назад да рэчаў!), але тлумачыць яго іначай: справа ня ў тым, каб заняць прадметніцка-пазнавальную пазыцыю, а ў тым, каб «выйсьці насустрач» быцьцю і перажыць тое «спатканьне», падчас якога быцьцё *φαίνεται* (мэдыяльна-пасыўная форма) – само-выяўляецца, выходзіць са схованкі і *φαίνει* (актыўная форма) – выяўляе тое-што-знаходзіцца-побач, тое, што «ёсьць-пры», гзн. *пры-сутнае*.

Этымалягічны аналіз дазваляе Гайдэгеру заўважыць некалькі дадатковых важных аспэктаў самавыяўленьня быцьця. Хацелася б тут паказаць на наступны. Філёзаф кажа:

> «*Φαίνω* мае корань *φα-* са значэньнем *φῶς*, гзн. *сьвятло*, *яснасьць*, тое, у чым нешта заўважае само сябе, само праз сябе становіцца бачным».[29]

Мэтафорыка сьвятла і мэтафорыка спатканьня ёсьць, бадай што, ядром «фэнамэналягічнае інтуіцыі» М. Гайдэгера. Такім чынам, *ousia* (сутнае) ніяк нельга аддзяліць ад *para-ousia* (пры-сутнае). Быцьцё як нешта, што *паўстае* і што *дазваляе сябе заўважыць* можа і павінна быць атаясамлена з пры-сутнасьцю, быцьцём-пры, быцьцём-тут-яўным.

Самавыяўленьне быцьця, магчымасьць быць заўважаным як яўнае можна назваць *гатоўнасьцю*. Але каб гэта праяўленьне-прысутнасьць сапраўды рэалізавалася, павінен зьявіцца *logos*.

2.3. Λόγος

Гэтае слова, як вядома, характарызуецца багатай сэмантыкай. Для некаторых гэта можа быць пракляцьцем (бо слова з багатай сэ-

мантыкай часта бывае вінаватым у розных непаразуменьнях), а для іншых можа быць выдатнай нагодай для эўрыстыкі, паколькі полісэмія дае магчымасьць выявіць *шматаспэктнасьць* пэўнае зьявы. Гайдэгер, несумнеўна, належыць да гэтых другіх, гзн. да тых, хто ня толькі ўмее заўважыць шматзначнасьць слова, але і плённа выкарыстаць гэту шматзначнасьць. Гайдэгер пачынае ад адмоўнага цьверджаньня:

> «*Λόγος* ня значыць, ва ўсякім разе, ня значыць першапачаткова: суджэньне, калі пад гэтым будзем разумець “зьвязваньне” альбо “настаўленьне” (прызнаваньне – адкідваньне)».[30]

Крыху пазьней філёзаф выбудоўвае сям'ю сынонімаў аналізаванага слова і зьвяртае асаблівую ўвагу на *δήλουν* – выяўленьне таго, аб чым ідзе гаворка, і *ἀποφάνσις* – гэты арыстотэлеўскі тэрмін указвае на аспэкт «вы-казваньня» логасу[31]. У гэтай сям'і зьяўляецца таксама слова *εὐχή* – малітоўная просьба, маленьне. Тым аднак, да чаго нас хоча падвесьці нямецкі мысьляр, ёсьць *ἀλήθεια*:

> «Праўдзівасьць лёгасу, разуметая як “праўдаваньне”, *ἀληθεύειν*, зьмяшчае ў сабе: выявіць тое, аб *чым* ідзе мова».[32]

І вось тут выяўляецца значэннае сваяцтва (і ўзаемадапаўняльнасьць) лёгасу і файномэну:

> «У *λέγειν* у якасьці *ἀποφαίνεσθαι* зь яго несхаванасьці [казаць сутнасьць] і дазволіць убачыць як незакрытае (ἀληθές), ад-крыць».[33]

Націск тут пакладзены на самавыяўленьне быцьця. Менавіта шляхам *легейн* (маўленьня) можа адбывацца гэтае выяўленьне. Адсюль, *Denker und Dichter* (мысьляр і пясьняр) успрымаюцца Гайдэгерам як ахоўнікі быцьця.[34] Лёгас Гайдэгера мае мала супольнага зь «-лёгіямі» ў тых значэньнях, у якіх яны функцыянуюць як складовыя часткі такіх тэрмінаў, як бія-лёгія, філя-лёгія, антрапа-лёгія. Гайдэгераўскі лёгас – гэта ня столькі *вывучэньне* быцьця, колькі *спатканьне* быцьця, пры-сутнасьць, сьвядомае-быцьцё-пры, пры-быцьцё, *para-ousia*...

Падагульненьне. Можа, і няма радыкальнага расколу паміж філязофіямі Арыстотэля і Гайдэгера ў справе разуменьня слова *ousia*. У абодвух выпадках гэтае слова характарызуецца (непазьбежнай) полісэміяй і ў абодвух выпадках яно явіцца як «нявыяўленая скарбніца» досьведу быцьця. Арыстотэль, аднак, рэалізуючы эсэнцыялісцкі праект мэтафізыкі, ператварае *ousia* ў прынцып шуканьня таго, што трывалае, сталае і нязьменнае. Дзеля гістарычнай справядлівасьці трэба, аднак, нагадаць, што «субстанцыялізацыя» *ousia* ёсьць чымсьці другасным і пазьнейшым, ёсьць пэўным інтэрпрэтацыйным прыёмам лацінамоўных перакладчыкаў, але сам Арыстотэль даў падставу, каб менавіта такая інтэрпрэтацыя «наклалася» на ягоную ўзію.

У выпадку Гайдэгера *ousia* сталася сынонімам *physis*, чагосьці, што родзіцца, паўстае, буяе і явіцца (*phainetai*) пры дапамозе лёгасу. Яна ёсьць для яго ня столькі *сутнасьцю* рэчаў (як гэта было ў Стагірыта),

колькі *рухам* рэчаў, а дакладней, *рухам пры-сутнасьці*, пры-быцьцём, выйсьцем-з-за-быцьця.

3. «Сутнасьць» і «прысутнасьць» у беларускай прасторы

Як было ўжо пазначана ўва ўступе, мэтафізыка сутнасьці Арыстотэля і філязофія прысутнасьці Гайдэгера могуць трактавацца як два фоны двух магчымых спосабаў мысьленьня аб Беларусі — «праблемнага» і «беспраблемнага». Праблемнае мысьленьне аб Беларусі мы акрэсьлілі як мысьленьне, якое дапускае плюралізм у фармуляваньні і канкрэтызацыі нацыянальнай ідэі. Суадносна, беспраблемнае мысьленьне характарызуецца тым, што забараняе «праблематызаваць» нацыянальную ідэю, імкнецца замацаваць адзіна правільную, артадаксальную вэрсію гэтай ідэі. Цяпер паспрабуем высьветліць, якім чынам гэтыя два тыпы мысьленьня суадносяцца з двума разуменьнямі быцьця — арыстотэлеўскім і гайдэгераўскім.

3.1. «Арыстотэлеўская» беларуская нацыя

Быцьцём у найпаўнейшым сэнсе слова зьяўляецца для Арыстотэля *ўзія*. У працэсе рэфлексіі над яго канцэпцыяй узіі мы выявілі яе наступныя асаблівасьці:

а) узія — гэта нешта *канкрэтнае*:

— узія — «цьвёрда-шчыльная маса»;

— узія — суцэльная рэч, неразьдзельнае цэлае, элемэнты якога «зрасьліся» адно з другім;

— узія — лёгка распазнавальны аб’ект (гнасэалягічна беспраблемны);

б) узія — гэта *hypokeimenon*, падложжа, падстава, база;

в) узія — тое, на чым могуць «асядаць» якасьці і працілегласьці;

г) узія — гэта *arche* (першапачатак), *aition* (першапрычына), *to ti en einai* (нешта трывала-акрэсьленае);

д) «пра ўзію нельга сказаць, што яе “болей” або “скупей”» (неступнявальнасьць узіі);

е) узія — гэта эйдас, эсэнцыя, сутнасьць;

ж) узія — гэта тое, што застаецца тым самым, у той час, як яго станы зьмяняюцца.

І цяпер можам вобразна ўявіць сабе такую карціну: вось, падчас нашай дрэмкі *ўзія* з арыстотэлеўскага дыскурсу перапаўзае ўпотай у беларускі нацыянальны дыскурс (беспраблемнага тыпу) і ператвараецца ў *нацыю*, захоўваючы ўсе пералічаныя асаблівасьці, але ў відазьмененым выглядзе.

У беспраблемных дыскурсах *нацыя* функцыянуе як «цьвёрда-шчыльная маса», як *concrete* (бэтон), нешта канкрэтнае, непарушнае і вечнаснае. «Шчыльнасьць» дасягаецца тут шляхам перапаўненьня аповедаў аб Беларусі моцнымі вобразамі, такімі, якія ангажуюць эмоцыі і ўяўленьне чалавека. (Згадайма спосаб апавяданьня Пазьняка пра «адвечную беларуска-расейскую вайну» альбо спосаб

апавяданьня савецкай прапаганды пра «Вялікую Айчынную вайну»). «Цвёрдасьць» дасягаецца шляхам спалучэньня эмацыйных вобразаў з суровым маральным мэсыджам («Дык не забывайцеся пра ўрокі беларуска-расейскай вайны!», «Не забывайцеся пра ўрокі Вялікай Айчыннай вайны!»). Паколькі беспраблемныя дыскурсы маюць зазвычай антылібэральна-кансэрватыўны характар, згаданыя эмацыйныя вобразы трактуюцца як нешта непарушнае і вечнае. Кажучы словамі Фуко, яны функцыянуюць як «канчатковы слоўнік» (=«бэтон» = «канец дыскусіяў» = «кропка»).

Паколькі нацыя ўтварае «цьвёрда-шчыльную масу», яна характарызуецца моцнай *цэльнасьцю*. Беспраблемныя дыскурсы пазьбягаюць мэтадалягічнай індывідуалізацыі, гзн. адкідваюць «з парогу» пытаньні такога тыпу: а ці *ўсе* беларусы змагаліся заўжды супраць Расеі, ці ня было часам так, што *розныя* беларусы цягам гісторыі *па-рознаму* ставіліся да ўсходняга суседа. І зноў жа, у выпадку альтэрнатыўнага беспраблемнага дыскурсу: а ці ўсе беларусы, што змагаліся на баку СССР, былі маральна і патрыятычна бездакорнымі? Ці апраўдана ўсіх гзв. «калябарацыністаў» кваліфікаваць *en bloc* як здраднікаў? Беларускі народ у згаданых нарацыях прэзэнтуецца як звышындывідуальная цэльнасьць, сутнасьць якой незалежная ад паасобных індывідаў, якія належаць да гэтай цэльнасьці.

Паколькі нацыя ў беспраблемных дыскурсах канкрэтызавана пры дапамозе кандэнсацыі эмацыйна нагружаных вобразаў, яна лёгка распазнавальная, беспраблемная ў гнасэалягічным пляне. «Толькі сьляпы і глухі можа ня бачыць, колькі бедаў нам прынесла Расейская Імпэрыя!» «Толькі сьляпы і глухі можа ня бачыць, які подзьвіг учынілі савецкія беларусы падчас Вялікай Айчыннай вайны»...

Нацыя ў беспраблемных дыскурсах — гэта таксама падмурак, падстава, падлога, база, фундамэнт, корань. Пазьняк піша у *Беларуска-расійскай вайне*:

> «Без каранёў нічога доўга не існуе. У беларусаў, як у мала каго іншага, ёсьць магутны гістарычны грунт — іхняя вялікая дзяржава, якую яны страцілі ў канцы XVIII стагодзьдзя ў выніку міжнароднай змовы і наступнай затым расейскай акупацыі».

«Неабходна знайсьці трывалы і моцны падмурак» — гэта найчасьцей паўтараны імпэратыў падчас афіцыйна-ідэалягічных сэмінараў на пачатку бягучага дзесяцігодзьдзя. Нацыя, аформленая ў бел-дзярж-ідэалёгію, і сталася тым падмуркам-падставай-базай, на якую *абавязаны* абаперціся кожны «сумленны» грамадзянін РБ.

Нацыя — гэта тое, на чым могуць асядаць «якасьці» і «процілегласьці». Зянон Пазьняк, сам будучы крайне правай арыентацыі, у свой час запрашаў камуністаў уступаць у БНФ, а нядаўна выдаў кнігу *Гутаркі з Антонам Шукялойцем*, дзе зьмешчаны ягоныя інтэрвю зь беларускім нацыяналістам, які заўжды вызнаваў лева-рэвалюцыйны сьветапогляд. Пазьняк дапускаў і дапускае існаваньне «процілегласьцяў» (палітычных, культурных, рэлігійных), але толькі ў межах, вызначаных БНФ: можна адрозьнівацца паміж

сабой, але толькі да той пары, пакуль гэтыя адрозьненьні не парушаюць нацыяналістычнай артадоксіі. На процілеглым баку падобную канцэпцыю прапагуе адзін з афіцыйных ідэолягаў Уладзімер Мельнік:

> «Ідэйная разнастайнасьць у грамадзянскай супольнасьці мае права на існаваньне толькі ў межах асновапалеглых каштоўнасьцяў нацыянальна-дзяржаўнай ідэалёгіі. ... Усякі іншы “плюралізм” ёсьць калябарацыянізмам і кампрадорствам, які ўва ўсіх краінах перасьледуецца па закону».

Нацыя – гэта *arche*. Яна – першапачатак, першапрычына і трывала-акрэсьленае быцьцё. «Вярнуць гістарычную сьведамасьць у родны дом – у Вялікае Княства Літоўскае. Наступны абавязковы этап – палітычны: вярнуць афіцыйную назву дзяржавы!» – заклікае Пазьняк у сваёй *Вайне*. Вялікае Княства Літоўскае як назва і як гістарычная нарацыя явяцца тут як *arche* беларускага народу, тое, што пранікае і ажыўляе нашу нацыю, без чаго яна нежыцьцяздольная. ВКЛ-Беларусь для Пазьняка – гэта тое самае, што вада для Талеса, паветра для Анаксімэна альбо агонь для Геракліта. Пачаць вызнаваць нацыяналістычную нарацыю пра ВКЛ значыць «пачаць жыць», беларус безь яе тое самае, што расьліна без вады:

> «Калі гэтага не зрабіць – значыць будаваць незалежнасьць на пяску, запраграмаваць шчарбатае, трэснутае грамадзтва з кволай самаідэнтыфікацыяй, поўнае супярэчнасьцяў на роўным месцы і абсурдных спрэчак па недыскусійных пытаньнях».

Яшчэ больш радыкальным у гэтым пляне падаецца выказваньне Ул. Мельніка: «Разбурэньне беларускай дзяржаўнай ідэалёгіі ёсьць разбурэньнем і самой дзяржавы». Такім чынам, пэўнаму інтэлектуальнаму канструкту, якім ёсьць афіцыйная ідэалёгія, прыпісана такая моц, што ад яе быццам мае залежаць існаваньне самой дзяржавы. Белдзяржыдэалёгія – гэта ня проста *arche-пачатак*, але Альфа і Амэга, Пачатак і Канец усякага магчымага дыскурсу ў Беларусі.

Нацыя ў беспраблемных дыскурсах неступнявальная. «Неступнявальная», бо не падлягае фундамэнтальнай карэкцыі. Яе эсэнцыя – сталая і нязьменная, адсюль спроба яе перагледзець ці аспрэчыць будзе – згодна з думкаю Мельніка – залічана ў разрад антыдзяржаўнай дзейнасьці, а згодна з думкаю Пазьняка, будзе азначаць пагружэньне ў супярэчнасьці і «абсурдныя спрэчкі па недыскусійных пытаньнях».

Нацыя зьяўляецца неступнявальнай (= нетыкальнай) таму, што мае сталую і нязьменную *сутнасьць*. Паняцьце сутнасьці рэпрэзэнтуецца ў мэтафізіцы Арыстотэля двума тэрмінамі: εἶδος і φύσις. Сама этымалёгія першага слова тут дужа інфарматыўная. Εἶδος паходзіць ад дзеяслова εἴδω, які значыць «бачу». У даклясычную пару, калі яшчэ гук «в», абазначваны дыгамай *F*, ня быў зьнікшы з грэцкай мовы, слова ειδω мела форму Fείδω (veido), дзякуючы якому можам заўважыць яго яскравае сваяцтва з нашымі словамі «відзець», «від» і літоўскім

«veidas» (твар). Такім чынам, веданьне нацыянальнай сутнасьці-eidos становіцца магчымым дзякуючы спэцыфічнаму сузіраньню, здольнасьці ўбачыць «глыбіню» нацыі. Вынікам гэтага сузіраньня ёсьць адкрыцьцё беларусаў як пэўнага «віду», які – разуметы як адно цэлае – мае нязьменныя і сталыя рысы (тое, што «абрысоўвае» беларусаў, адрозьнівае ад іншых) на падабенства да кожнага іншага біялягічнага віду. Гэтае сузіраньне дае таксама магчымасьць пазнаць сапраўдны «твар-выгляд» (па-расейску зноў жа *вид*) беларусаў, а нават зазірнуць глыбей – у іх калектыўную душу. Такім чынам, згодна з афіцыйнай ідэалёгіяй, сутнасьць-эйдас беларусаў заключаецца ў наступным: прыналежнасьць да рускага цывілізацыйнага масыву – гэта іх родавая прыналежнасьць, а быцьцё *бела*русамі – відавае адрозьненьне (паводле Мельніка). У выпадку альтэрнатыўнага нацпраекту гэтаю «сутнасьцю» зьяўляецца вялікакняская сьведамасьць, прычым «вялікакняскасьць» азначае валоданьне мовай ВКЛ (бясспрэчна, беларускай) і сьведамасьць таго, што ВКЛ-Беларусь – ахоўніца Хрысьціянства і эўрапейскай цывілізацыі, а таксама натуральны вораг Расейскай Імпэрыі (як антытэзы эўрапейскасьці).

Арыстотэль нярэдка стасуе таксама слова *physis* прыкладна з такім значэньнем, што і *eidos*. У арыстотэлеўскім *physis* на першы плян выходзіць нешта іншае, чым у Гайдэгера: ня столькі момант раджэньня-паўставаньня, колькі момант *скіраванасьці-да*. Пазнаць фюзіс пэўнае рэчы значыць пазнаць яе прызначэньне і канчатковую форму. Ведаць, якім будзе шчанюк, калі вырасьце і дасьпее – значыць пазнаць ягоную фюзіс. Такім чынам, *physis* – гэта ня што іншае, як *ідэалягема прагназавальнасьці*. Непраблемныя дыскурсы зазвычай зьмяшчаюць у сабе прагноз-прароцтва, якой будзе Беларусь у «больш дасканалых» сваіх формах, што ёй «наканавана». «Беларусь, дзе паўсюль пануе беларуская мова і ня будзе нідзе чуваць расейскага мату» – вось беларуская сутнасьць-фюзіс у пазьняко\u045fскім варыянце. «Беларусь гісторыяй, часам і становішчам прызначана, відавочна, выканаць агромністую ролю – ролю духоўнага лідэра ўсходнеславянскай цывілізацыі» – вось лукашэнкаўская вэрсія беларускае фюзіс.

Беларуская нацыя, гэтаксама як арыстотэлеўская ўзія, застаецца той самай, у той час, як яе станы зьмяняюцца. Тое, што я пераклаў як «станы», у арыгінале – πάθος, а ў лацінскім перакладзе *passio*. Pathos-passio ўказваюць на момант «пасіўнасьці», то бок, «успрымальнасьці» да вонкавых ўзьдзеяньняў. У афіцыйным дыскурсе выразна явяцца тры патасы (вонкавыя мадыфікацыі): патас савецкай пары (са знакам плюс), патас дэсаветызацыі першай паловы 1990-х гг. (са знакам мінус) і патас лукашэнкаўскай эпохі (зноў са знакам плюс). Нарацыя пра дасавецкую Беларусь у афіцыйным дыскурсе даволі ўбогая зьместава, часта цьмяная, а часам і супярэчлівая (напр. афіцыйная прапаганда раз нападае на тых, хто ўзьвялічваюць часы ВКЛ, трактуючы прывязанасьць да вялікалітоўскай нарацыі як «нацыяналістычнае адхіленьне», а іншым разам сама спасылаецца на слаўную веліч ВКЛ). У альтэрнатыўным дыскурсе дамінуе ў гэтым пляне віктымістычна-трыюмфалісцкая рыторыка, дзе старанна вы-

лучаны патасы акупацыяў і патасы пасьпяховага вызваленьня ад іх (прычым вызваленьне ад апошняй «акупацыі» яшчэ не завершана). Нацыя, аднак, пры ўсёй зьменлівасьці яе «патасаў» застаецца *той самай*. А адзіна вернымі ахоўнікамі і ўладальнікамі праўды аб яе тоеснасьці (быцьця *той самай*) зьяўляюцца адпаведныя дыскурсы: для прыхільнікаў лукашэнкаўскага курсу – белдзяржыдэалёгія, а для нацыянал-кансэрватараў – ідэалёгія КХП БНФ.

Такой явіцца Беларусь у дыскурсах «арыстотэлеўскага» тыпу.

3.2. «Гайдэгераўская» беларуская нацыя

Для Гайдэгера ўзія – гэта тое, што чыніць існае існым. Падчас разважаньняў над «узіялягічнымі» досьледамі Гайдэгера мы вылучылі наступныя асаблівасьці:

а) узія – гэта фюзіс (*physis*), але разуметая іначай, чым у Арыстотэля. Фюзіс – гэта:

– раджэньне-паўставаньне-плоднасьць;
– тое, што існуе «прытоена», «у схаванасьці»;
– тое, што самавыяўляецца;

б) узія-фюзіс выяўляецца дзякуючы *спатканьню* са своеасаблівым быцьцём: тут-быцьцём, Dasein;

в) узія мае «алетэічную» прыроду: будучы адпачатна «летальным» (=прыхаваным), яна ўвесь час «а-летэізуецца» (=выходзіць з утоенасьці);

д) узія сама стварае ўмовы яе ўбачаньня (спатканьня): у працэсе самавыўленьня яна нібы выконвае «самападсьветку», стварае магчымасьць убачыць-спаткаць яе ў ейным уласным сьвятле;

е) для самавыўленьня ўзіі неабходна мова-лёгас. Мы «пазычаем» мову ўзіі-фюзіс, каб яна сама магла завяршыць працэс самавыяўленьня;

ж) самавыяўленьне ўзіі-фюзіс праз мову мае *эўхатычны* (малітоўны) характар.

На папярэднім этапе нашых дасьледаваньняў мы бачылі карціну, як арыстотэлеўская ўзія ціхенька перапаўзае ў беларускі дыскурс і ператвараецца ў нацыю. А што будзе калі гайдэгераўская ўзія ператворыцца ў беларускую нацыю?

Перадусім наша нацыя набудзе характар таямнічага зернейка, якое вось-вось павінна нарадзіцца-праявіцца, хоць ніхто пры гэтым дакладна ня ведае, *што* паўстане з гэтага зерня. Мы можам гадацьздагадвацца, але ў канчаковым пляне мусім паціснуць плячыма і пільна сачыць за тым-што-родзіцца-паўстае.

Калі хочам стацца годнымі ўдзельнікамі гэтага ўзрушальнага працэсу раджэньня, то мусім падрыхтавацца да *спатканьня*. Менавіта так: не *ісьці* на спатканьне, а *падрыхтавацца* да яго. Нашы душы яшчэ не гатовы да гэтага спатканьня. Мы прывучаны да *дыстанцыі*, да жыцьця на адлегласьці адзін да аднаго. Савецкі соцыюм (так называецца казарма, якую мы ўчора ці пазаўчора пакінулі) прывучыла нас жыць *шчыльна* але *самотна*.

Нацыя выходзіць з утоенасьці. Мы можам «спалохаць» яе. Спалохаць празьмернай патрабавальнасьцю, напрыклад: гэй, станься нармальнай эўрапейскай нацыяй! (Ад самых слоў тыпу «будзь нармальным» дрыжыкі праходзяць па целе дарослага чалавека, а што ўжо казаць пра дзіця, якое вось-вось родзіцца...)

Нацыя ў працэсе «алетэізацыі» (выйсьця з утоенасьці) стварае для сябе і для нас «падсьветку». Такім чынам, мы мусім, хочучы заўважыць родзячуюся нацыю, адкрыцца на яе «натуральнае сьвятло» і ня злоўжываць штучным асьвятленьнем. «Натуральным сьвятлом» называю тут тое, што гаворыцца-выяўляецца ў народзе. Тут патрэбен разважлівы рэспэкт да ўсяго таго, што чыніцца і гаворыцца ў брудных кварталах нашых гарадоў, у запушчаных вёсках і нялюбых калгасах. «Штучнае сьвятло» – гэта сьвятло інтэлектуальных канцэпцыяў (напр. Арыстотэля і Гайдэгера), якое мае сваю вартасьць толькі тады, калі сваім сьвятлом не «асьляпляе», ня чыніць сьляпымі і глухімі на тое, што робіцца/гаворыцца ў народзе.

Чарговы важны і адначасна нэўратычны момант – гэта *мова*. На пачатку XX стагодзьдзя сьветачы-адраджэнцы ішлі ў народ з алоўкам і блякноцікам, уважліва слухалі і сквапна запісвалі словы, якія вымаўляліся ў народзе. Пазьней на нейкі момант аддаляліся і асьцярожна, імкнучыся захаваць усе фанічныя і сэнсавыя адценьні, перапрацоўвалі гэтыя словы, надавалі пачутай мове літаратурны характар, каб потым вярнуцца ў народ зь перапрацаванай але ўвадначас той самай народнай моваю і ўручыць масам *іхнюю ж* мову, толькі больш моцную, больш дзейсную, больш вызвольную.

Сёньня беларуская мова знаходзіцца ў сытуацыі дагайдэгераўскага *Sein*. Яна заблякавана ў сваім паўставаньні-раджэньні, прычым заблякавана ня столькі «вонкава», колькі «ўнутрана». Натуральная мова беларусаў раз-пораз «прасьвечвае», «прарываецца» скрозь штучныя лінгвакультурныя напластаваньні, «нагадвае аб сабе» пры дапамозе розных «дзеканьняў», «цеканьняў», «гхаканьняў», ад якіх большасьць русыфікаваных беларусаў так і не змагла пазбавіцца, але сама сваімі сіламі мова няздольная «выйсьці з утоенасьці».

Існуюць, аднак, дзьве крайне непажаданыя стратэгіі адносна мовы. Першая – гэта пасьлядоўнае блякаваньне мовы. Другая – ваяўнічая беларусізацыя. Разбурыць блякады, вызваліць мову! – з такім заклікам носяцца дзясяткі нацыяналістаў-рэвалюцыянэраў, не разумеючы, што *блякада – гэта частка душы чалавека*. А ўварваньне ў душу чалавека – гэта забаронены акт. Кожны чалавек у канчатковым пляне *сам* вырашае, што яму рабіць з тымі блякадамі, якія месьцяцца ў ягонай душы.

Быцьцё беларускага народу зможа пасьпяхова праяўляцца толькі ў атмасфэры ўзаемапавагі і ўзаемаслуханьня. А гэта немагчыма без *унутранага супакаеньня*. А ўнутранае супакаеньне будзе немагчымым, калі не актывізуецца адна з найважнейшых функцыяў лёгасу, на якую зьвярнуў увагу Гайдэгер – *euche*, малітва-просьба. Вельмі ўражвае тое, што інтуіцыя філёзафа-агностыка не абмінула гэтага аспэкту чалавечай экзыстэнцыі. Момант «эўхэ» прачытваю як неабходнасьць

нам усім пахіліць галовы перад Тым-Што-Пераўзыходзіць. Момант малітвы – гэта момант узаемаперапрашэньня, узаемапрабачэньня і ўзаемападзякі.

Такой явіцца нацыя, убачаная з гледзішча экзыстэнцыяльнай анталёгіі Гайдэгера. Яна – кволы і далікатны твор, які патрабуе нашай любові і *сваёй* мовы. Патрабуе таксама слуханьня і дабразычлівай *прысутнасьці*. Будучы быцьцём утоеным, «прыхаваным», нацыя явіцца як *праблемная зьява*. Таму яе разьвіцьцё магчыма толькі ў атмасфэры шматгалосься і плюралізму. Але не абы-якога плюралізму. Не такога, як у 1990–94 гг., калі было шмат гаварэньня, а мала слуханьня. Патрэбен плюралізм, які будзе пазначаны *эўхатызмам* – момантам супакаеньня і супольна-малітоўнага засяроджаньня.

Беларусь не адзін раз пацярпела ад навязваньня ёй такой ці іншай *сутнасьці*. Таму наўрад ці ашчасьліваць яе чарговыя эсэнцыялісцкія нацыянальныя праекты. Беларусь, разуметая як *natio* (літаральна: *роднае*) і як *physis* (літаральна: *тое-што-родзіцца*) патрабуе папросту *прысутнасьці*. Уважлівай, прытомнай і добразычлівай прысутнасьці. І толькі ў гэтым бачу Быцьцё і Час беларускага народу.

Заўвагі

1 Палескі Я. *Прыгоды двайной прапіскі* // *ARCHE*. 1 (2006).
2 Тамсама.
3 Падчас цытаваньня буду карыстацца выданьнем: Arystoteles. *Kategorie i hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*. Przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Kazimierz Leśniak, Warszawa: PWN, 1975.
4 Буду карыстацца выданьнем: Arystoteles. *Metafizyka*. T. I, II. Tłum. Tadeusz Żeleźnik, Lublin: KUL, 1996.
5 Магчымы больш інтэрпрэтатыўны, але таксама больш зразумелы пераклад: «...тым, што ня можа функцынаваць як выказьнік для пэўнага дзейніка».
6 *Kategorie*. 2a 11–17.
7 Тамсама. 2b 40–42.
8 Зноў жа магчымы інтэрпрэтацыйны і больш ясны пераклад: «...але “чалавек” і “жывёліна” могуць функцыянаваць як выказьнікі для пэўных дзейнікаў».
9 Тамсама. 3b 12–17.
10 Тамсама. 3b 18.
11 Тамсама. 3b 24.
12 Тамсама. 4a 10.
13 *Metafizyka*. 983a 27.
14 Тамсама. 983b 10.
15 Тамсама. 986b 8.
16 Тамсама, 987a 18.
17 *Kategorie*. 4a 55–57.
18 Пар.: Popper K. R. *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. II: *Wysoka fala proroctw: Hegel, Marks i następstwa*. Tłum. Halina Krahelska. Warszawa: PWN, 1993. S. 15–17.
19 Хайдеггер М. *Бытие и время* / Пер. В. В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003.

[20] Хайдеггер М. *Основные понятия метафизики* / Пер. В. В. Бибихин // *Вопросы философии*. 9 (1989).

[21] Tugendhat E. *Heideggera pytanie o bycie* // Tugendhat E. *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*. Tłum. Janusz Sidorek, Warszawa: Terminus, 1999. S. 146–147.

[22] Тамсама. S. 147.

[23] Больш падрабязны разбор сэмантыкі габрэйскага «хайа» гл.: Рудкоўскі П. *Эротыка біблійнага слова* // *ARCHE*. 6 (2005). С. 67–68.

[24] Хайдеггер М. *Основные понятия*... С. 139.

[25] Por.: Хайдеггер М. *Основные понятия*… С. 136.

[26] Пар.: Бибихин В. В. *Предисловие к публикации* // *Вопросы философии*. 9 (1989). С. 113–114.

[27] Хайдеггер М. *Бытие и время*… С. 46.

[28] Пар.: Бибихин В. В. *Предисловие*… С. 109.

[29] Хайдеггер М. *Бытие и время*… С. 46.

[30] Тамсама. С. 50.

[31] Тамсама.

[32] Тамсама. С. 50–51.

[33] Тамсама. С. 51.

[34] Бибихин В. В. *Предисловие*… С. 113.

БЫТИЕ И ВРЕМЯ М. ХАЙДЕГГЕРА В ПОСТСОВЕТСКОМ КОНТЕКСТЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ И ТУПИКИ[1]

Ольга Шпарага[*]

Summary

The key purpose of the article is to examine the transformation of the philosophical and more widely socio-humanitarian knowledge on the Post-Soviet territory in the 1980s and 1990s.

Phenomenology and in particular fundamental ontology of M. Heidegger laid claims to play the important role in the process of these transformations. The main prerequisite of it was the fact that Heidegger suggested the variant of the possibilistic ontology that became the alternative to the marxist-leninist positivism and objectivism. However this ontology contained a number of problem areas the major of which is the neglect of the common good topic and its ontological status without the postulation and discussion of which for instance political philosophy is hardly possible.

Keywords: Marxism-Leninism, possibilistic ontology, Being-with-each-other, the common good, collective action.

В 1980–90-е гг. на постсоветском пространстве с феноменологией, и в частности *Бытием и временем* М. Хайдеггера, связывали надежды по преобразованию не только философского, но и всего социогуманитарного знания. Роль феноменологии в это время отчасти можно сравнить с её ролью в начале XX века в Европе в целом – с её спором с неокантианством как наследником нововременного рационализма, которому было присуще недостаточно радикальное преодоление субъект-объектного дуализма.

И всё же феноменология на постсоветском пространстве выполняла более важную роль, поскольку противостояла прежде всего марксизму-ленинизму, который, в отличие от того же неокантианства, обосновывающего своеобразие гуманитарных наук, редуцировал гуманитарные науки к естественным.[2] Выдвигая в качестве ключевого понятие «материя», представители марксизма-ленинизма обосновывали определяющую роль этого субстрата как для неживой и живой природы, так и для социума. Обладая единством и тождественностью, этот субстрат не мог иметь более чем одно конечное объяснение, все противоречия которого разрешались с помощью диалектики.

---

* Ольга Шпарага – кандидат философских наук, доцент факультета философии и политических наук ЕГУ (г. Вильнюс), редактор сайта «Новая Эўропа»: www.n-europe.eu.

Такой вид объяснения принципиально исключал предметности — каковыми и являются человек, общество, культура и пр., — имеющие нелинейный характер и с необходимостью включающие в себя самого наблюдателя, что превращает любое социогуманитарное исследование в бесконечный спор интерпретаций. В связи с этим феноменология претендовала на статус нового философского основания для гуманитарного знания как такового, которое — можно без преувеличения сказать — должно было благодаря этому родиться.

Важнейшими конкурентами феноменологии этого времени выступали структурализм и постструктурализм. Одновременно с Гуссерлем, Хайдеггером, Сартром и Мерло-Понти на протяжении первого перестроечного десятилетия активно переводились К. Леви-Стросс, Р. Барт, Ж. Делёз, Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида и др. Эти философские тексты также, с одной стороны, предлагали своё основание гуманитарным наукам, с другой — заполняли нишу «социальной философии» советского периода, удерживая с нею связь через фигуру Маркса и свой радикально критический настрой.

Однако вернёмся к феноменологии, и в частности к *Бытию и времени* Хайдеггера. Выхода *Бытия и времени* Хайдеггера на русском языке (в 1997) ждали — философы и не только они — как чуда. При этом и философы, и нефилософы полагали, что легко прочтут эту книгу и с этого момента их жизнь получит новый отсчёт. Однако большинство надежд не оправдалось. Оставляя в стороне сложность хайдеггеровского языка, недостатки перевода *Бытия и времени* В. В. Бибихиным, отсутствие комплекса комментаторской литературы, мне хотелось бы задаться вопросом — и вынести этот вопрос на обсуждение: насколько проект *Бытия и времени* мог и может оправдать те надежды, которые с ним связывались? Иначе говоря, в каком отношении находятся с этим проектом как другие ветви философии — политическая, социальная, эстетическая философия, так и социогуманитарные науки, в том числе новые — социальная теория, культурные и визуальные исследования, гендерные исследования, а также уже ставшие классическими политология, социология, история? Моя гипотеза состоит в том, что в основе проекта *Бытия и времени* заложены импульсы как способствующие возникновению новых социогуманитарных конфигураций, так и препятствующие этому возникновению.

1. Возможностная онтология Мартина Хайдеггера

Плюсы *Бытия и времени* нам хорошо известны. Скажем, в силу ограниченности времени, только об одном, возможно, самом важном плюсе.

Итак, в *Бытии и времени* М. Хайдеггер предлагает вариант *возможностной онтологии*, или *онтологии времени* (А. Г. Черняков[3]). Как известно, классическая онтология, начиная с Парменида, разводила бытие и время, в результате чего бытие оказывалось вечным и неизменным субстратом всего имеющегося. Ядром же неизменности

являлся *принцип тождества* – требование обнаружения конечного определения или конечного качества того или иного рода сущего.[4]

Ядром новой онтологии стала структура *Dasein*[5], бытием которой является экзистенция, разворачивающаяся как бытие-в-мире. И хотя Хайдеггер настаивает на том, что структура *Dasein* принадлежит всякому сущему, которое способно задаться вопросом о своём бытии, иначе – понимать его, под сущим в этом случае подразумевается прежде всего человек. Однако, и в этом суть онтологического поворота, совершённого Хайдеггером, это не человек с некой предзаданной сущностью, а человек, который *способен быть*. При этом, по Хайдеггеру, неважно: реализует эту способность человек тут и теперь или только собирается её реализовать, или реализовывал в прошлом. Принципиальным является то, что *способность быть* выражает сам характер бытия человека, или его экзистенцию. По мнению интерпретатора А. Лукнера, мы получаем здесь *уровень метавозможности*, в результате чего бытие *Dasein* понимается не как бытие тех или иных конкретных возможностей, а *само бытие возможностей* или *возможностями*.[6] Хайдеггер обозначает это бытие также как *возможностный набросок самой фактической возможности быть вот-бытия*. Выражаясь временной структурой вперёд-себя-уже-бытия-в-мире, это бытие означает неустранимость, или предстоящесть (вперёд-себя), моей способности быть, которая трансцендирует любую обусловленность нас миром (заброшенность или уже-бытие-в-мире).

Здесь важно отметить, что *возможностное бытие* человека разворачивается в мире, так как основной структурой экзистенции выступает бытие-в-мире. У бытия-в-мире, далее, два фундаментальных модуса: озабоченность вещами и забота о Других, иначе – бытие-в-мире разворачивает экзистенцию как укоренённую в мире вещей и Других. По Хайдеггеру это означает, что, не абстрагируясь от мира и других, а только модифицируя отношения внутри мира, можно трансцендировать обусловленность нас миром. Другой важный аспект бытия-в-мире: вещи хотя и имеют структуру «для чего» своего применения, сама эта структура существует не сама по себе, а только в связи с «ради чего», понимаемым как ради возможностного бытия вот-бытия.

Тем самым, подчеркнём это ещё раз, онтология *Бытия и времени* отрывается от предшествующих онтологий. Да, в философии Августина или Канта мы имеем что-то вроде возможностного бытия человека, обозначаемого, к примеру, свободой воли или автономией. Но сами эти способы быть человека всегда оказываются в конечном итоге производными от вышестоящего принципа: бытия Бога, наделившего нас свободной волей, или разумности всего человечества, в силу которой и я, по Канту, могу сознательно соотносить своё действие с общезначимыми нормами и тем самым утверждать свою автономию.

В случае хайдеггеровского *Бытия и времени* возможностный характер бытия человека нельзя вывести только из возможностного характера бытия вообще, за что поздний Хайдеггер, правда, критикует себя раннего. Возможностный характер присущ тому сущему, которое способно задаваться вопросом о бытии, вернее, этот характер и

утверждается в таком вопрошании и таким вопрошанием. Тем самым, ещё один важный вывод *Бытия и времени*: в рамках экзистенции вот-бытия теория встречается с практикой, поскольку вопрошание о смысле бытия должно разворачиваться прежде всего не теоретически, а практически – как само бытие вот-бытия. В результате всякое теоретизирование оказывается формой экспликации существования, т. е. той или иной практикой существования.[7]

Однако именно в этом месте – трансцендирования посредством возможностного характера бытия вот-бытия любой обусловленности – и возникают проблемы, которые, на мой взгляд, и затруднили (и затрудняют) формирование на фундаменте *Бытия и времени* новой конфигурации социогуманитарного знания. Да, Хайдеггер говорит, что возможность не есть произвол, поскольку вот-бытие всегда уже попало в те или иные возможности (как бытие-в-мире). Однако оно всегда одновременно свободно от этой заброшенности, поскольку может ее трансцендировать. Структура вперёд-себя-уже-бытия-в-мире выражает именно это. Так, в версии ещё одного интерпретатора Хайдеггра Э. Тугендхата, связь «заброшенности»/обусловленности и «наброска»/трансцендирования отражена уже на уровне этимологии, так что «с помощью двойного, одновременно пассивного и активного "броска" (Wurf) должен найти выражение комплексный, структурно единый характер этого сущего»[8].

Однако нас интересует вопрос: действительно ли всегда, во всех социальных и политических условиях, возможно трансцендирование обусловленности? И как следует мыслить саму обусловленность: онтологически или выходя за пределы онтологии?

Второй вопрос: для Хайдеггера возможность трансцендирования превращается в реальность благодаря опыту смерти – пониманию конечности своего бытия. Однако, верно ли это? Может ли опыт смерти (или только он) помочь реализовать нашу способность трансцендирования в жёстких социально-политических условиях, которые строго задают наше бытие (например, в ситуации тоталитаризма)?

Третье замечание: в конечном итоге, по Хайдеггеру, реальное трансцендирование осуществляется моими собственными силами (о чём более подробно я скажу далее). Этот тезис тоже вызывает у меня возражения, поскольку если вернуться к тоталитаризму, то противостоять ему можно только сообща.

2. Следствия возможностной онтологии Хайдеггера для политической философии

Итак, теоретические трудности возможностной онтологии М. Хайдеггера привели нас к вопросу о *границах* этой онтологии вообще. Моя гипотеза состоит в том, что Хайдеггер не оговаривает эти границы. Второе замечание: границы не должны мыслиться тут как некие абсолютные преграды на пути возможностной онтологии. Скорее, они должны пониматься как *множественные способы конкретизации* этой самой онтологии, в результате чего, по всей видимости, должна про-

исходить либо её плюрализация, либо выход за её пределы. Ориентиром для мышления границ в этом смысле является для меня идея *исторической онтологии нас самих* М. Фуко, важнейшей составляющей которой выступает само испытание границ.[9]

Однако вернёмся к Хайдеггеру. Проблемные места его онтологии я связываю со *способом конкретизации* возможностной онтологии самим Хайдеггером. Для описания этого способа выделим ключевые составляющие.

Итак, выше было сказано, что человек способен быть, несмотря ни на что. Иначе говоря, способность быть ему всегда ещё предстоит.

А. Хайдеггер конкретизирует саму способность быть как «самое своё бытие», или «собственное бытие-собой». Оно, говорит Хайдеггер, не отрешает вот-бытие от мира и Других, не превращает его в свободнопарящее *Я*. «Решимость на самое себя впервые вводит вот-бытие в возможность позволить сосуществующим другим "быть" в их наиболее своей способности быть». Решительное вот-бытие становится «совестью» других. В другом месте Хайдеггер интерпретирует это как вручение Другому заботы о себе.

Таким образом, способность быть содержательно конкретизируется как *способность быть ради каждый раз своей способности быть*. И хотя у Хайдеггера есть понятие *совместного мира*, его совместность состоит в том, что каждый, начавший реализовывать свою возможность быть, становится образцом для другого. Если же способности быть остаются в потенции, как в ситуации *публичности* у Хайдеггера, когда одно вот-бытие не отличается от Другого, то оно нуждается в модификации в *собственную взаимность*, внутри которой каждый прежде всего молчаливо реализует свою способность быть, одновременно своей реализацией побуждая к такой реализации Других, будучи их совестью. (В *Пролегоменах к истории понятия времени* Хайдеггер говорит в этой связи следующее: формирование общества осуществляется на основе *(по)слушания* (!) по отношению к Другим.)

Это значит, что совместный мир – это демонстрация своих возможностей быть, которая уже заложено в структурах вот-бытия и экзистенции. А следовательно, ничто не может радикально поставить этот мир под вопрос. Любая форма со-бытия с Другими – извращенца, каким его описывает Делёз и психопатология, тирана и надсмотрщика в концлагере – есть не меньшая форма со-бытия, чем другая. И, по существу, их невозможно качественно отличить друг от друга. Надсмотрщик в концлагере и тиран вполне могут утверждать, что являются совестью других, что они учат подчинённых заботиться о себе…

Ещё более проблематичен тезис о том, что апогеем совместного мира является послушание, вступающее в прямое противоречие с дискуссионным характером любых демократических публичных институтов (и самой демократии). В этом смысле *совместный мир* ни в коем случае не может исчерпаться взаимной демонстрацией индивидами своей способности быть: эта демонстрация с необходимостью должна сопровождаться обсуждением, которое само должно руководство-

ваться некими общими ценностями и нормами. А чтобы эти ценности и нормы возникли, они сами должны стать отдельным и специальным предметом обсуждения, которое можно обозначить обсуждением *общего блага*, которого, в свою очередь, я не обнаружила в *Бытии и времени* Хайдеггера.

Б. Подтверждением сказанного является то, что *я* и Другой, у Хайдеггера, могут *только* побуждать друг друга к реализации своей способности быть, поскольку эту способность вот-бытие может получить только от себя самого. Этот тезис усиливается тем, что у Хайдеггера все конкретные примеры со-бытия с Другими носят проблематичный характер, как, к примеру, публичность. В результате их характер можно отнести к разряду чего-то вроде *негативной позитивности*: поскольку их позитивность состоит только в том, что они могут и должны быть модифицированы в другой модус, каковым в конечном итоге оказывается молчаливое внимание друг другу тех, кто понял конечность своего бытия и, в результате этого, начал быть именно своим бытием.

По существу, здесь мы можем вернуться к тем вопросам, с которых начали данные размышления, и прежде всего к вопросу о том, какое значение имеет *Бытие и время* для социогуманитарных наук. Поднятая мною проблема *общего блага* со времён Платона и Аристотеля является одной из важнейших проблем политической философии. Так, согласно И. Берлину, «европейская история основана на своеобразной диалектике, где стремление к общественному порядку борется со стремлением к личной свободе»[10]. Иными словами, невозможно отказаться ни от ценности сообщества, ни от ценности личностного самоосуществления – как и нельзя одно вывести из другого.

Можно сказать, что трудности создания на базе возможностной онтологии политической философии продемонстрировала и ученица Хайдеггера Х. Арендт. На это обращает внимание, в частности, С. Бенхабиб[11]. Идеал публичности в версии Арендт – это явление (демонстрация) друг другу уникальных героев-авторов повествований своей жизни, которые находят нужное слово в нужный момент и тем самым совершают поступки. Явление друг другу обеспечивает общность их мира, подобного «такой непрерывно длящейся сцене, где в известном смысле есть только выход, но нет ухода, и эта сфера возникает непосредственно из бытия-друг-с-другом»[12], ради которого и существует. При этом уникальные личности равны друг другу (а) в своей свободе от принуждения и неравенства в приватной сфере и (б) в своём праве явления друг другу. В результате, согласно Арендт, публичная сфера объединяет в себе принцип равенства с принципом уникальности равных. В ней, «говоря и действуя, люди активно отличают себя друг от друга, вместо того чтобы просто быть разными»[13], «активно показывают личную неповторимость своего существования, как бы выступая на сцене мира»[14]. Уникальные акторы, являя себя друг другу в словах и делах, для чего им необходимо мужество, уподобляются героям, которые в то же самое время являются авторами

своих поступков-слов. Словами Арендт, «*кто* есть или был человек, мы можем узнать, только выслушивая историю, где герой он сам, т. е. его биографию»[15].

Важная роль принадлежит тут инициативе, которая, как и у Хайдеггера, в версии Арендт рождается вместе с появлением на свет человека: «Присутствие других, с кем мы хотим сблизиться, может в каждом отдельном случае быть стимулом, но сама инициатива им не обусловлена»[16]. Здесь и возникает проблема, на которую указывает С. Бенхабиб. Люди являют себя друг другу и в концентрационных лагерях, что ни в коем случае не может привести к возникновению публичной сферы и тем идеалам равенства, на которых настаивает Арендт.[17] Иначе говоря, в определённых ситуациях, «в условиях экстремального устрашения, изоляции, господства и насилия, публичности как общему миру может быть нанесён огромный вред». Да, явление друг другу сохраняется, но не может принять вида публичности, а значит, для утверждения публичности мы не можем остановиться на уровне явлений, или онтологии, и должны перейти к уровню институтов, которые сами являются символической формой коммуникации и её продуктов (норм), т. е. требуют, если вернуться к Хайдеггеру, не послушания, а разговора, спора и обсуждения, а затем закрепления и трансляции. По Бенхабиб, здесь необходим переход от нарративно-онтологического уровня к агонально-институциональному.

Однако вернёмся к Хайдеггеру, чтобы подвести итоги. Какой вывод следует сделать из приведённых оценок его философии — её плюсов и минусов?

1. Идея возможностного бытия открывает новые перспективы в понимании человека и мира. Она более радикальна, чем предшествующая философия, вводит принцип конструктивизма в социогуманитарные науки: если бытие имеет характер возможности, которая всегда может стать моей, то моё участие в бытии неизбежно и фатально. Избегание означает препоручение этой заботы Другим — опекунам, например, по Канту.

2. Однако хайдеггеровская конкретизация возможностного бытия как «с*а*мого своего бытия», или «собственного бытия собой», является недостаточной. Потому что:

а) в ней не проблематизируется и не наделяется бытием *общее благо*. Совместный мир существует сам собой и ему ничто не угрожает; с другой стороны, могущее бытие реализуется исключительно в модусе собственного бытия, к каковому только частично — в аспекте интериоризации — можно отнести ценности, нормы, социальные структуры и политические институты;

б) что, в итоге, не позволяет разграничивать различные формы бытия-друг-с-другом. Водораздел проходит только между теми, кто осознал свою смертность, и теми, кто её не осознал. Однако этот критерий вряд ли применим для социально-политических ситуаций — начиная от различий интересов игроков и кончая различиями политических режимов;

в) это значит также, что бытие-друг-с-другом, далее, не может быть понято как *коллективное действие*, потому что внутри коллективного действия каждый участник ориентирован не на самого себя, а на общую для всех преграду, справиться с которой можно только сообща.

3. Последний глобальный вопрос состоит в том, означают ли перечисленные проблемы возможность достроить онтологию Хайдеггера, или же они требуют того, чтобы мы её покинули? Иначе говоря, это вопрос о том, допускает ли онтология Хайдеггера иные конкретизации, чем та, которую он сам предложил (например, дополнение послушания агоном)?

Примечания

1 Текст доклада, представленного на конференции, посвящённой 80-летию выхода *Бытия и времени* М. Хайдеггера (Каунас, 12 октября 2007).

2 Более подробно см., например: Шпарага О. *Феноменология в методологическом действии* // *Топос*. 3 (2000). Электронный ресурс: http://topos.ehu.lt/zine/2000/3/shparaga.html.

3 Ср.: Черняков А. Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб., 2001.

4 Ср. например: Guenther G. *Idee und Grundriss einer nicht-Atistotelischen Logik*. Hamburg, 1993. S. 11.

5 Я придерживаюсь перевода этого центрального понятия *Бытия и времени* как «вот-бытие» (версия Е. Борисова), а не как «присутствие» (версия В. В. Бибихина).

6 Luckner A. *Martin Heidegger. «Sein und Zeit»: ein einfuehrender Kommentar*. Padeborn; Muenchen; Wien; Zuerich, 2001. S. 67.

7 О некоторых трудностях обратимости теории и практики у Хайдеггера см.: Prauss G. *Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit»*. Freiburg (Breisgau); Muenchen, 1996. Особенно S. 47–48.

8 Tugendhat E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, 1970. S. 301.

9 Ср.: Фуко М. *Что такое Просвещение?* // Фуко М. *Интеллектуалы и власть*. Ч. 1. М., 2002. С. 335–359.

10 Берлин И. *Европейское единство и превратности его судьбы* // *Неприкосновенный запас*. 1/21 (2002). Электронный ресурс: http://magazines.russ.ru/nz/2002/21/ber.html.

11 См.: Benhabib S. *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

12 Арендт Х. *Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб., 2000. С. 262.

13 Там же, с. 229.

14 Там же, с. 234.

15 Там же, с. 246.

16 Там же, с. 230.

17 Benhabib S. Op. cit. S. 206.

ЧЕЛОВЕК, СУБЪЕКТ, DASEIN

Андрей Паткуль*

Summary

The correlation of concepts of human being, subject and Dasein in Heidegger's fundamental ontology is analyzed in this article. The analysis is made on two levels: metaphysical (ontical) and transcendental (ontological). The conclusion is the following: the concept of Dasein can not be identified with concepts of human being and subject. But two last concepts are derivative from the concept of Dasein. Human being as a metaphysical essence and subject are misunderstood Dasein. Dasein is adequate ontological, but not subjective-ontical definition of human being.
Keywords: human being, subject, Dasein, Heidegger's fundamental ontology, possible philosophical anthropology, correlation of fundamental ontology and existential analytics of Dasein.

Написание настоящей статьи мотивировано давним и, пожалуй, одним из наиболее часто возникающих в связи с хайдеггеровской фундаментальной онтологией споров о том, как соотносятся понятие *Dasein* в названной онтологии и традиционные философские понятия человека и субъекта. Казалось бы, и сам философ, и проницательные комментаторы его трудов уже давно представили всё множество логически возможных ответов на этот вопрос. Тем не менее, его постановка предполагает скрытый фон, также притягивающий к себе внимание. Состоит он в проблеме того, как и на каком основании философы вообще понимают нечто, выбираемое ими в качестве первого развёртывания философской науки, как определённую содержательность, хотя формально любая из такого рода содержательностей может совпадать с любой другой, равным образом принимаемой в качестве первого философского рассмотрения. Почему, скажем, в одних случаях берётся человек, даже не подозревающий о своей функции субъекта, в других – субъект, опять же трансцендентальный или эмпирический, в третьих – личность, в четвёртых – *Dasein*.

Краткое и, скорее, подводящее скромные итоги давно ведущегося спора рассмотрение того, как и почему понятие *Dasein* вводится Хайдеггером в качестве альтернативы традиционным понятиям человека и субъекта, помогло бы пролить свет и на этот непростой вопрос. Впрочем, прежде чем переходить к по-

---

* Андрей Борисович Паткуль – кандидат философских наук, ассистент кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

добному рассмотрению, необходимо выделить те черты *Dasein*, которые являются основополагающими для выбора его в качестве первого философского рассмотрения.

В первую очередь следует указать на хорошо известное обстоятельство: основным определением *Dasein*, ввиду которого оно и вводится в порядок онтологической философии, является понятие *сущего*. То, что *Dasein* есть сущее, и составляет существенное в нём; но вместе с тем в такой существенности должны быть найдены те характерные черты, которые отличают его как некоторое особое сущее в порядке сущего вообще. В контексте рассматриваемого вопроса должны быть выделены следующие из этих черт.

Во-первых, *Dasein* отличается от всех прочих сущих тем, что «для этого сущего в его бытии речь идёт *о* самом этом бытии»[1]. Это означает, согласно Хайдеггеру, что *Dasein* вообще отличается от какого бы ни было иного сущего прежде всего своим *способом быть*. Последний состоит в том, что *быть* такого сущего, как *Dasein*, открыто ему в его понимании этого быть. Названный способ как отличительность некоторого сущего получает у Хайдеггера особое наименование — *экзистенция*. Экзистенцию же он определяет следующим образом: «Само бытие, к которому присутствие может так или иначе относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем *экзистенцией*»[2]. Поэтому, говоря кстати, даже чисто формально *Dasein* и *экзистенция* не могут быть, как это часто происходит, отождествлены друг с другом, но должны быть разведены как *сущее* (Dasein) и его *бытие* (экзистенция). Экзистенция принадлежит *Dasein* подобно тому, как наличность принадлежит наличному сущему, жизненность — живой природе, а постоянство — математическим объектам. Каждый из этих родов сущего существует особым способом, нередуцируемым к способу бытия другого рода сущего.[3]

Во-вторых, *Dasein* открыто не только его собственное бытие, в котором для него самого идёт дело, но через него — и бытие как таковое. «Человек есть сущее, так бытийствующее среди сущего, что при этом сущее, которое не есть он, и также сущее, которое есть он сам, всегда уже открыты. Этот способ бытия человека мы называем экзистенцией»,[4] — раскрывает дополнительный смысл понятия *экзистенция* Хайдеггер. Это сущее не просто понимает нечто подобное бытию вообще, но всякий раз понимает бытие того или иного рода сущего, каждый из которых обладает своим собственным нередуцируемым способом *быть*. Так именно и исключительно *Dasein* понимает наличность наличного сущего, жизненность живого, постоянство математического. Но ни наличное сущее не способно открыть экзистенциальность *Dasein*, жизненность живого или постоянство математического, ни живое — понимать экзистенциальность *Dasein*, наличность наличного или постоянство математического и т. д.

В-третьих, особенность *Dasein* как сущего Хайдеггер формулирует следующим образом: «“Сущность” этого сущего лежит в его б ы т ь»[5]. Поскольку же быть для *Dasein* означает экзистировать, философ выражает это ещё и несколько иначе: «“Сущность” присутствия

лежит в его экзистенции»[6]. Однако в обеих формулировках Хайдеггер заключает слово «сущность» в кавычки, поскольку оно не обозначает некоторого предметного «что» в традиционном смысле. Экзистенция на самом деле не отличает *Dasein* по сущности, если под ней разуметь общую сущность, подобно тому как разумная животность отличала бы человеческое существо в порядке прочего сущего. *Dasein* отличается через экзистенцию именно по своему способу *быть* от прочего сущего, у которого способы *быть* другие, неэкзистенциальные. В силу этого и характеристики *Dasein* оказываются не наличными свойствами, подобно свойствам наличных вещей, но его возможностями быть. Важно в этой связи также и то, что Хайдеггер настаивает на отличии термина экзистенция в фундаментально-онтологическом понимании (die Existenz) от традиционного термина существование (existentia), понимаемого как простое наличное существование, существование, которое философ и обозначает термином *наличие* (die Vorhandenheit).

Наконец, *в-четвёртых*, в отношении *Dasein* Хайдеггер утверждает: «Бытие, *о котором* для этого сущего идёт дело в его бытии, всегда моё»[7]. Быть *Dasein* не может, используя гегелевское слово, отчуждаться от него, без того чтобы *Dasein* перестало быть тем, «что» оно есть, — Dasein. В отличие, скажем, от какого-либо сущего, способом бытия которого выступает наличествование, коль скоро его предметное «что» не перестаёт в известном смысле быть, даже если при этом актуально не существовало бы ни одного фактически сущего, обладающего этим «что». Бытие *Dasein* как этого вот *Dasein* не может быть подменено или заменено кем-то другим, передано кому-то другому. Впрочем, вместе с тем, что бытие *Dasein* есть всегда моё, оно может быть им понято двояким образом: *либо собственно, либо несобственно*, т. е. из своих либо не своих возможностей быть.

Метафизическое истолкование вопроса

Теперь, получив нужные здесь характеристики *Dasein*, можно перейти к метафизическому, или, если использовать терминологию самого учредителя фундаментальной онтологии, онтическому истолкованию вопроса о соотношении этого понятия с понятиями человека и субъекта. *Прежде всего*, надо сказать, что отождествление данных понятий не может быть полностью произведено в силу того, что ни человек как человек, ни субъект как субъект не несут в себе того главного определения, которое первично выявляется в Dasein *как в сущем*. Ни тот, ни другой *как таковые* не определяются через понимание бытия. Относительно понятия субъекта здесь, правда, ситуация несколько более определённая — субъект по существу является позитивно относящимся к позитивному, сущему. Но субъективность как таковая не относится к бытию как таковому, не понимает его. В этом смысле и к себе самому субъект имеет отношение как к сущему, хотя это отношение и является для него фундаментальным в сравнении с отношением к прочему сущему (самосознание). Однако и это отно-

шение является сугубо онтическим, небытийным, поскольку для субъекта, даже соотносящегося с собой как сознавание себя, дело не идёт о его собственном бытии. Для субъекта как субъекта и в нём самом существенным остаётся сознательное представление себя в качестве сущего. Сам Хайдеггер высказывается в этой связи следующим образом:

> «Понимание бытия относится, согласно вводному изложению, к тому бытию, которое есть само человеческое Dasein. Но тем самым также мыслится уже и нечто другое, чем самосознание. Ибо самосознание означает: представлять себя (das Selbst) как сущее (экзистентно) (existenziell). Напротив того, “Da-sein” подразумевает то, что понимает себя в своем *бытии*».[8]

При сопоставлении же понятий *человек* и *Dasein* ввиду такой характеристики, как понимание бытия, возникает несколько двусмысленная ситуация. Совершенно очевидно, Хайдеггер периода создания фундаментальной онтологии ассоциирует *Dasein* как сущее именно с человеком, и никакое другое сущее, кроме человека, не может быть названо *Dasein*. Хайдеггер констатирует:

> «Только в области человеческого бытия, хотя и не при всяком человеке и вообще ни при каком, показывает теперь посредством “Dasein” сказанное свою сущность. Говоря языком трактата *Бытие и время*, “*Dasein* всегда подразумевается в качестве человеческого Dasein”. Животное есть, правда, также действительно, а именно тем способом, что оно “живёт”. Но животное не определено через “Dasein”, столь же мало [определены] растение и камень, и бог».[9]

Вместе с тем было сказано, что *Dasein* не может быть полностью и окончательно отождествлено с человеком как человеком. Косвенным подтверждением этому должно служить уже то, что Хайдеггер вообще вводит особый термин, а не останавливается на обеспеченном традицией понятии человека. Такое обеспечение задаётся сложившимся метафизическим определением человека как animal rationale, *разумного живого существа*. На этой метафизической дефиниции основывается эксплицитное понимание человека как единства духа, души и тела, как духовно-душевно-телесного существа. Если, таким образом, человек будет взят именно под названным определением, то он не может быть понят как *Dasein*, соответственно, и *Dasein* – как человек. Можно привести по крайней мере два аргумента подобной невозможности. *С одной стороны*, то, что в человеке, определённом метафизически, как и в случае с субъектом, не учитывается существенное для *Dasein* – понимание бытия. (А лишь животность как вообще нехарактерный для *Dasein* способ быть и разумность как *представляющее* отношение к сущему, имеющее сугубо позитивный характер.) *С другой стороны*, эта самая дефиниция вообще предполагает наличие некоторого предметного «что» у человека. (Которое и подлежит, собственно, экспликации в метафизической дефиниции.) То есть отличие человека как человека от другого сущего мыслится здесь лишь предметно. Но по

своему бытию человек не имеет никакого своеобразия, являясь лишь особым видом в роде живых существ, если даже не видом просто наличного сущего. Особенность человека как человека в этом смысле исключительно логическая. А это, как было показано, отрицается Хайдеггером в отношении *Dasein*.

Действительно, поиск адекватной дефиниции предполагает наличие у человека предметного «что». Собственно говоря, подобные предпосылки содержали не только традиционные попытки определения человеческого существа, но и современная Хайдеггеру и новаторская для его времени философская антропология. Так, и основатель современной философской антропологии Шелер стремился дать универсальную дефиницию человека, разработать идею человека в её полной конкретности. Но трудности, с которыми сталкивается подобная попытка философской антропологии – Шелер заметил, что при попытке дать человеку дефинитивное определение существенные его признаки фактически неисчерпаемы, – обусловлены, если отталкиваться от онтологического рассмотрения, не нашей неспособностью окончательно раскрыть сущность человека, но отсутствием таковой. Человек как человек оказывается неопределим, поскольку он есть всякий раз этот вот.[10] Понимание *Dasein* принципиально сторонится подобного эссенциалистского подхода, избегая предположений об общей сущности человека. В этом смысле *Dasein* не есть какой-либо человек ни как род, ни как экземпляр рода. Сходным образом, *Dasein* не может пониматься и в качестве субъекта, поскольку субъект как субъект предполагает субъективность, т. е. некоторое, пусть и не вполне определённое «что», которое делает его тем, что он есть.

Правда, антиэссенциалистская установка Хайдеггера в понимании человеческого существа привела в итоге к другим крайним выводам, которые не соответствовали его исходной мысли. Речь здесь идёт о трактовке человека в т. н. *экзистенциализме*, поскольку эта трактовка является противоположной установке философской антропологии, ищущей универсальную идею человека. Если судить по примеру Сартра[11], экзистенциализм отличает человека от прочих сущих посредством того, что все прочие сущие сначала имеют некоторую общую сущность, а затем актуально существуют как экземпляры этого заранее заданного «что». Человек же никакого заранее данного «что» не имеет. Изначально он есть только *чистое существование*, лишённое сущностного измерения. И в этом смысле в своём бытии человек есть ничто.

Это, казалось бы, весьма похоже на мысль Хайдеггера. Но экзистенциализм в своём антиэссенциализме не учитывает одно важное обстоятельство: экзистирование, даже не предполагающее заранее чтойности человека, рассматривается в традиционном смысле простого наличия, т. е. без учёта экзистенции как особого способа бытия, отличного от наличия. *Dasein* в этом смысле, стало быть, не может быть отождествлено не только с человеком философской традиции или современной философской антропологии, но и с человеком, как его понимает экзистенциализм. Как известно, выяснению отношений

между фундаментальной онтологией и экзистенциализмом посвящена работа Хайдеггера *Письмо о гуманизме*, в которой он с полной определённостью заявляет:

> «Сартр, напротив, формулирует основной тезис экзистенциализма так: экзистенция предшествует “эссенции”, сущности. Existentia и essentia берутся им при этом в смысле метафизики, со времен Платона утверждающей: essentia идёт впереди existentia. Сартр перевертывает это положение. Но перевёрнутый метафизический тезис остаётся метафизическим тезисом. В качестве такого тезиса он погрязает вместе с метафизикой в забвении истины бытия».[12]

Наконец, *третий важный мотив*, принуждающий существенно разводить понятия человека, субъекта и Dasein, – это хайдеггеровская критика понятия субъективности в том его виде, который оно приняло в новоевропейской философии и использовалось ещё в дохайдеггеровской феноменологической философии. Задачей философа в этой связи, с одной стороны, выступает чёткое разведение понятия субъекта и понятия *Dasein*, поскольку во втором вполне мог видеться и содержательный, и методический аналог первого. Но, согласно Хайдеггеру, хотя подобная аналогия и имеет определённые основания и субъекта можно трактовать как неверно понятое *Dasein*, как его дериват, эти понятия не должны подменять друг друга. *Субъект – это, можно так сказать, Dasein, бытие которого понято несобственным образом*. Или, обращая, *Dasein* – это правильно понятый «субъект». Различие между ними основывается, прежде всего, на том, что, как об этом уже было сказано ранее, субъект, субъективность представляют собой онтическое отношение к сущему – к внешней для субъекта предметности или самого субъекта как к себе как собственному предмету. В субъективности не учитывается возможность понимания бытия как бытия.

Однако теперь следует развернуть это несколько подробнее. Дело в том, что в некотором смысле определение бытия, конечно же, привходит в определение субъекта. А именно в то определение, благодаря которому известным образом понятый субъект берётся как заранее существующее с абсолютной достоверностью и несомненностью. Причём его быть, а далее и быть всех прочих сущих оказывается напрямую зависимым от самой этой достоверности. Хорошо известно, что такое понимание субъективности Хайдеггер возводит к декартовскому пониманию *ego*, существующего в качестве *cogitans*. *Cogitare* же в смысле Декарта Хайдеггер трактует как представление, а сущность последнего для него составляет пре-*до*-ставление пред-ставимого как преподнесение чего-то себе. *Sum cogitans* – вот единственное онтологическое определение субъекта, благодаря которому мышление как характеристика *ego* начинает приобретать преимущественное значение, а *ego*, со своей стороны, редуцируется к носителю мышления, к тому, кто обладает когитациями. Однако при рассмотрении субъективности внимание сосредоточивается на сущности *cogitatio*, но не на

том, что заключается в определении *sum*, относящемся к субъекту, а опосредованно через него и ко всякому существующему.

В итоге субъекту как заранее предлежащему может быть приписан тот же способ бытия, что и протяжённым вещам — наличествование. Хайдеггер же показывает, что подобное онтологическое определение оказывается недостаточным. Он прямо проводит критику феноменологических начинаний, исходящих из сопоставимых с подобной трактовкой понятий субъекта понятий сознания (Гуссерль) и личности (Шелер). Поскольку для них способ бытия сознания и личности (а в основе этих понятий лежит понятие субъективности), при всей их радикальной отличённости от наличного сущего, остаётся принципиально вне философского вопрошания. Для этих мыслителей различие проводится, скорее, в сфере субъективного как различие между имманентным сознанию и трансцендентным ему, но не проводится отличие особенности бытия самой субъективности, которая лежит в основании предлагаемого в качестве фундаментального различия. Так, в *Пролегоменах к истории понятия времени* Хайдеггер отмечает: «…При вычленении интенциональности как тематического поля феноменологии *вопрос о бытии интенционального не обсуждается*. Он не ставится в рамках выделенного поля — чистого сознания, — более того, он отвергается как бессмысленный».[13] То есть ещё в феноменологической философии удерживается различие, идущее от декартовского различия мыслящей и протяжённой субстанций — при том, что онтологический исток этого различия всё ещё остаётся непрояснённым. Между тем именно решение вопроса о специфическом способе бытия субъективного и позволило бы, по мысли Хайдеггера, прийти к обнаружению *Dasein* как особой трансцендентальной структуры, которая заложена даже в основании субъективности как таковой. Именно поэтому философ видит значение своей работы и в том, что он обнаруживает собственный способ бытия интенционального — экзистенциальность.

Экзистенциальность, впрочем, позволяет отличать субъекта от *Dasein* не только формально — как чисто онтическую структуру от онтической структуры, имеющей онтологическое измерение. Она позволяет различить и особенности самих этих структур. Так, *Dasein* как экзистирующее рассматривается Хайдеггером как *экстатически* существующее, как всегда уже находящееся вовне себя. Подтверждающей это характеристикой *Dasein* является то, что оно выступает *бытием-в-мире*. Как бытие-в-мире *Dasein* оказывается всякий раз открытым миру и внутримировому сущему, экстатически выступая к нему. С другой стороны, сам мир присутствует как структурный элемент бытия *Dasein*; он «есть» благодаря этому сущему. В конечном итоге, основанием для этого служит то, что бытие *Dasein* представляет собой *трансценденцию* в подлинном онтологическом смысле слова — как преступающий выход вовне себя. «Всякое размыкание и раскрытие, как и принадлежащая последнему раскрытость, заранее подвластны предобразованию их самих, которое упреждается трансценденцией как горизонтом»,[14] — пишет в этой связи А. Розалес.

Субъект же, в противоположность *Dasein*, предстаёт как заранее изолированный от всего, что существует несубъективно, замкнутым в себе самом. Причём такого рода изоляция является всецело искусственно образованной. Но в силу того, что подобного рода образованность не замечается в философии, исходящей из первичной достоверности субъективного, возникает не менее искусственная проблема того, как субъект вообще может выходить из своей замкнутости к несубъективно сущему, как он может познавать и действовать в собственном смысле. Мы имеем дело с проблемой трансценденции в традиционном смысле: как имманентное, внутреннее, субъекта вообще способно переходить к трансцендентному, т. е. принципиально «внешнему» для него. В случае *Dasein* подобная проблема, очевидно, не возникает. Хайдеггер говорит:

> «Неверно, что Dasein есть сначала некоторое Я-Сам, которое потом нечто преступает. В понятии самости лежит “по-направлению-к-себе” и “прочь-из-себя”. То, что экзистирует как самость, способно на это только как трансцендентное».[15]

Возможность это заключается в том, что бытие *Dasein* как трансценденцию в конечном итоге составляет *экстатически-горизонтально временящаяся временность*. Она обусловливает, кроме прочего, возможность той структуры *Dasein*, которая была названа бытием-в-мире, т. е. создаёт возможность всегда уже нахождения в мире этого сущего, отличающегося тем самым от субъекта, изолированного от понятого как совокупность наличных вещей мира. В этой связи достаточно показательным примером может служить сопоставление Хайдеггером понятия *Dasein* с лейбницевским понятием монады:

> «Лейбниц … мог сказать: монады не нуждаются в окнах, так как они всё уже имеют именно в их внутреннем. Мы сказали бы напротив: они не имеют окон не поскольку они всё имеют внутри, но поскольку нет ни внутри, ни снаружи – поскольку временение (порыв (der Drang)) означает экстатическое событие вхождения в мир (des Welteiganges)…».[16]

С другой стороны, *Dasein* не должно отождествляться и с человеком в силу того, что в Новое время именно человек занимает место субъекта, понятого как заранее предлежащее всякому сущему в его бытии. Человек занимает место единственного и исключительного субъекта со времён Декарта. Если прежде – в античной и средневековой онтологии – субъектом выступало всякое по себе существующее, коль скоро оно подлежало своим собственным определениям, то начиная с Нового времени субъектом становится человек как тот, кто заранее существует, а всякое сущее относится к нему как им представленное. «Если теперь человек становится первым и исключительным субъектом, то это значит: он делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается всё сущее. Человек становится точкой отсчёта для сущего как такового»,[17] – отмечает Хайдеггер в работе *Время картины мира*. А. Г. Черняков следующим образом раскрывает мысль Хайдеггера:

«С одной стороны, формальное понятие субъекта … интерпретируется в сфере человеческого "Я" (в поле рефлексии) на основании выявленных здесь структур и отношений. С другой стороны, "подлинное или чистое Я" как замысленное онтологическое основание, точнее – основание *достоверности* бытия сущего, отделяется от "полнокровного" самоистолкования человека и выстраивается по образу и подобию метафизического понятия *subjectum, hypokeimenon*».[18]

Поскольку же по указанным основаниям понятие *Dasein* и понятие субъекта должны быть разведены и поскольку человек теперь отождествляется с субъектом, между понятиями человека и *Dasein* также должно быть произведено достаточное различение. Правда, человек, который в Новое время становится субъектом, берётся здесь также весьма специфическим образом: не как та или иная эмпирическая индивидуальность, а как представляющее (мыслящее) *я*, которое формально является тождественным для всякого отдельного человека как человека. Именно в силу этой тождественности оно обладает теми чертами, которые позволяют видеть в нём заранее предлежащее всякому сущему, т. е. видеть в нём субъекта. Такой субъект формально остаётся тем же самым, независимо от того, какие именно содержания в той или иной ситуации им представляются, мыслятся. Но подобная общность субъективного в человеке и его индифферентность к какому бы то ни было «вот» не сообразуются с определением *Dasein* как всегда этого вот.

Понимание человека как субъекта вообще оказывается возможным только в том случае, когда изначально упускается экзистенциальность *Dasein* как таковая (т. е. осуществляется несобственное понимание *Dasein* своего бытия). Вместе с тем при негативной характеристике *Dasein* как неопределимого в терминах общей сущности, например, как формального субъекта, тождественного для любых эмпирических индивидов, видеть в *Dasein* эмпирического человека как этого вот либо же индивида как всего лишь экземпляр логического рода было бы также неправомерно. *Dasein* – это трансцендентальная структура, для которой само его «всегда моё» уже является трансцендентальным определением. И как такая структура, оно также не может быть полностью отождествлено с человеком, поскольку человек уже оказывается понятым метафизически как некоторая общая сущность либо, в противоположность этому, как отдельный индивид.

Трансцендентальное истолкование вопроса

Впрочем, повод для того, чтобы отождествлять *Dasein* с субъектом или человеком, дают не только определённые характеристики *Dasein*, но и то место, которое это сущее занимает в порядке осуществления онтологии как науки. *Dasein*, как и субъект, как и понятый в качестве субъекта человек, есть то первое, с чего в разных вариантах начинает философская наука. И всё же это сущее не есть в полном смысле ни субъект, ни человек даже как определённая функция самого научного

устройства. Для того же, чтобы зафиксировать данное различие, потребуется особое трансцендентальное, или, если выражаться словами самого учредителя фундаментальной онтологии, онтологическое истолкование особенностей *Dasein* по отношению к субъекту и человеку.

Дело в том, что *Dasein* не интересует Хайдеггера само по себе, его философия – это вообще не эксплицитная теория *Dasein*. Задача Хайдеггера состоит в построении онтологии, учения о смысле бытия вообще. Но предмет науки о бытии не может быть дан ей иначе, как в понимании бытия определённым сущим, *Dasein*, которое этим пониманием и отличается от прочих сущих. (Названная невозможность проистекает из того, что предмет онтологии не существует, подобно сущему, но лишь дан (es gibt) в понимании его определённым сущим.) В силу этого наука о бытии не может пройти мимо понимающего бытие сущего. Это обстоятельство Хайдеггер и обозначает в качестве *онтико-онтологического преимущества* Dasein:

> «Присутствие имеет отсюда третье преимущество как онтически-онтологическое условие возможности всех онтологий. Присутствие оказывается так первым, что до всякого другого сущего подлежит онтологическому опросу»[19].

Философ тем самым полагает, что «онтология не позволяет обосновать самое себя чисто онтологически»[20], что онтология требует *онтического фундамента*. Этим фундаментом науки о бытии и призвано выступать *Dasein* как *Dasein*. А. В. Ахутин так поясняет указанный научный приоритет этого сущего:

> «Хайдеггер приходит к Dasein на пути намечаемого им *возвращения* философии к её собственному первоначалу, а именно – к первому вопросу первой философии (конститутивному вопросу философии как таковой), к вопросу о бытии. Dasein и отмечает (именует) у Хайдеггера философски искомую точку поворота, – ту “естественную” и ближайшую *для нас* точку (Da), которая лежит в начале пути к началам *самого* бытия (Sein)»[21].

В силу этого оказывается затребованным исследование онтологического устройства понимающего бытие сущего, получающее у Хайдеггера наименование *экзистенциальной аналитики Dasein*. В ходе её осуществления должны быть обнаружены те экзистенциальные определённости этого сущего, которые делают возможным понимание бытия и обусловливают то, что в таком понимании понимается. Сами же экзистенциальные определённости анализируемого сущего получают название *экзистенциалов*, которые, по мысли Хайдеггера, должны быть отличены от неэкзистенциальных бытийных определённостей сущих, имеющих иные способы бытия, от *категорий*.

Задуманная подобным образом аналитика должна была, согласно замыслу, осуществляться в несколько этапов.

1. Предварительный фундаментальный анализ *Dasein*, который выявляет бытийные черты этого сущего в том, как оно являет себя

ближайшим образом и по большей части (в его повседневности). Пределом выступает фиксация *бытия* Dasein, которое составляет *забота* (die Sorge).

2. Интерпретация всех обнаруженных структур *Dasein* как модусов *временности* (die Zeitlichkeit), которая и составляет смысл бытия *Dasein*, бытия, понятого как забота.

3. Экспликация времени как трансцендентального горизонта вопроса о бытии. Данная экспликация должна показать, как из экстатически-горизонтального временения временности, которое Хайдеггер называет *темпоральностью* (die Temporalotät), *Dasein* понимает бытие как таковое – и своё бытие, и бытие другого, несоразмерного *Dasein* сущего.

Предполагаемый ход осуществления науки о бытии также подтверждает преимущественность *Dasein* как сущего для научно-онтологических целей, поскольку горизонт понимания бытия как такового (темпоральность) является осуществляющим себя онтологическим горизонтом бытия *Dasein* (временности). Именно поэтому, как полагает Ф.-В. фон Херрманн, «феноменологическое раскрытие бытийного смысла присутствия как исполняющейся временности составляет "почву для достижения" (SuZ. S. 17) ответа на ведущий вопрос о смысле бытия вообще, а не только бытия присутствия».[22]

Вопрос теперь заключается в том, *почему субъект и человек не могут претендовать на то же самое функциональное место, которое в порядке науки о бытии занимает Dasein*. Почему ни субъект, ни человек не способны быть началом пути к научному открытию и постижению смысла бытия? Что касается субъекта, то здесь невозможность использования его в качестве исходного пункта науки обусловлена тем, что анализ субъективности не раскрывает способ бытия субъекта, раскрывая лишь его онтическую конституцию. Соответственно, отсутствие анализа способа бытия понимающего бытие сущего при научно-философском исследовании субъективности не позволило бы перейти от разбора бытийного устройства определённого сущего к прямой и собственной задаче научной онтологии – приведению бытия как такового к понятию. Так, онтическое устройство субъекта как субъекта не позволяет научно открыть темпоральность как горизонт понимания бытия, поскольку субъективность существует в абстракции (в забвении) такового, из чего происходит и забвение экзистенциального смысла. Кроме того, всякая философская работа, ограничивающаяся сферой субъективного, оказывается заранее обречённой на изоляцию в сфере представления (субъектом), которая остаётся индифферентной к собственному измерению понятности бытия как бытия. В этом смысле философские начинания, выбирающие своим исходным пунктом субъективность, заранее ориентированы на установление и подтверждение онтического отношения между субъектом как таковым и им представляемым. В отличие от этого *Dasein* как исходный пункт науки вообще позволяет таковой заранее выходить из искусственной изолированности субъекта в сфере представления и рассматривать бытийное измерение как принадлежащее самому

Dasein. При этом снимается и само требование достоверности, которое заложено в основании любой научности, поскольку это требование заведомо предполагает разделённость знающего и знаемого, их онтологическую разнородность. Достоверность вообще заложена в основании самой идеи онтической науки, вместе с тем она не может выступать критерием науки о бытии, не подлежащим определению в терминах достоверности/недостоверности. Поэтому и исходящее из *Dasein* построение науки о бытии оказывается избавленным и от стремления к окончательному обоснованию адекватности представления и представленного в знании, т. е. от того, к чему как своему телосу устремлены все те науки, которые видят свою задачу в получении знания о положении дел в сущем.

Всё это позволяет снять и требование *беспредпосылочности* науки в традиционном смысле. Наука в хайдеггеровской онтологии начинает ориентироваться на «естественность» понятого самим *Dasein* бытия (донаучное понимания бытия *Dasein*, согласно Хайдеггеру, есть *факт*), а не отказываться от того, что принадлежит осуществляющему науку *Dasein* в качестве неустранимых предпосылок. (Поскольку это сущее по одному из моментов своего бытия характеризуется как *всегда-уже-бытие* (в мире), как трансценденция в раскрытом выше смысле слова.) Ещё у Гуссерля подобная ситуация оказалась бы невозможной, поскольку, опираясь на субъективность как абсолютное начало науки, он требовал исключения всего постороннего субъективности как недопустимых предпосылок. Так, Е. В. Борисов отмечает:

> «Если для Хайдеггера "естественное" и "беспредпосылочное" – синонимы, то для Гуссерля именно "естественный" опыт ("естественная установка" сознания) является источником наиболее опасных предпосылок (прежде всего натуралистического характера), а беспредпосылочность исследования достигается посредством весьма "искусственных" и трудоёмких манипуляций феноменолога с собственным сознанием».[23]

Понятие человека также остаётся недостаточным для того, чтобы занимать такое же место в порядке развертывания науки, которое занимает понятие *Dasein*. Основания для этого, с одной стороны, сходные: человек, понимаемый как только человек, как только один из родов сущего, является всецело онтическим определением. Как «только человек в традиционном смысле», это понятие смогло бы привести онтологию к искомому ею предмету не более, чем любой другой род сущего. То есть если бы такой переход от неонтологической онтики к онтологии был бы возможен – безразлично, с чего начинать философию: с исследования природы (натурфилософии), с исследования живого (философии жизни), с исследования человека (философской антропологии). Это основание усиливается ещё и тем, что место субъекта в ходе историко-философского процесса оказывается занятым человеком, и достоверность бытия любого другого сущего меряется теперь человеком, понятым в качестве общей и формальной сущности.

Но для Хайдеггера есть ещё один аргумент, почему человек не может быть фундаментальным понятием философской науки о бытии, а стало быть, не может полностью совпадать в этом отношении с *Dasein*. Этот аргумент связан с критикой фундаментальных философских притязаний современной Хайдеггеру философской антропологии, основные тенденции которой в такого рода притязаниях восходят ещё к фундаментальному вопросу философии во всемирно-гражданском плане, как его формулировал Кант. Этот вопрос звучит так: «Что есть человек?» И этот вопрос философская антропология пытается поставить на первое место в порядке обсуждаемых в философии проблем, предполагая при этом, что к названному вопросу можно редуцировать все прочие философские вопросы как зависимые. Соответственно, по мысли представителей этого философского течения, только ответ на него способен открыть возможность для постановки и решения всех прочих философских вопросов, так как в конечном итоге все они сводятся к первому философскому вопросу о сущности человека или восходят к нему.

Философская наука в данном случае начинает с понятия человека, но от такого начала Хайдеггер последовательно дистанцируется. Понятие человека не может, согласно Хайдеггеру, выступать первым понятием философской науки, поскольку оно не может быть прояснено без предварительного прояснения смысла бытия вообще. Не человек как человек определяет смысл бытия, стало быть, субъективизирует и релятивизирует его; наоборот, смысл бытия человека определён смыслом бытия вообще, возможностями модификации такового. (Несмотря на то что сам смысл бытия может быть раскрыт исключительно через способность человека к пониманию бытия.) Понятие человека как такового выступает поэтому у Хайдеггера одним из частных понятий, раскрытие которых в порядке науки лишь следует за концептуализацией смысла бытия. Тогда как экзистенциальная аналитика *Dasein* имеет совсем иное положение в порядке науки: она сама является условием возможности подобного рода концептуализации. *То есть понятие человека в порядке науки оказывается производным понятием, тогда как понятие Dasein – фундаментальным.* Это происходит как раз потому, что *Dasein* само по себе не обозначает определённый онтический регион, в отличие от понятия человека. Вместе с тем, как отмечалось ранее, оно не отделимо от человека и встречается только в сфере человеческого. Но понятие *Dasein* отражает то в человеке, что необходимо для осуществления философской онтологии как науки о бытии, а именно – факт понимания этим сущим бытия. А это отражение вновь оказывается возможным именно потому, что в рассмотрение берутся не онтические особенности некоторого рода сущего, такого, как человек, особенности, отличающие его предметно от других родов сущего, а экзистенциально-онтологические особенности, отличающие его не по сущности, а по способу быть, который состоит в конечном понимании бытия. Поэтому если для Хайдеггера и оказывается возможной философская антропология как учение о бытии человека, то она будет исключительно региональной философ-

ской дисциплиной, *региональной онтологией человека*, а не фундаментальной философской наукой, обосновывающей все прочие философские рубрики. Хайдеггер утверждает:

> «Какие бы разнообразные и существенные знания о человеке ни предоставляла “философская антропология”, она никогда не сможет вступить в права основной философской дисциплины лишь потому, что является антропологией».[24]

(То есть потому, что она есть всего лишь учение о человеке, а не о бытии как таковом и даже не о тотальности универсума сущего.)

И всё же стоит обратить внимание, что *философская антропология оказывается по крайней мере возможной в качестве философской дисциплины*, но уже на фундаменте онтологии как учения о смысле бытия вообще. Как уже было сказано, в качестве региональной онтологии человека. В этом смысле хотя понятие *Dasein* не совпадает с понятием человека, оно, несомненно, является намёком, указывающим путь для полного и адекватного определения человека как особого рода сущего, но уже не исходя из предметной дефиниции, а из экзистенциально-онтологической характеристики, учитывающей способ бытия человека. Впрочем, это обстоятельство редко учитывается, когда говорится о критике антропологизма у Хайдеггера, ибо зачастую вопрос ставится так, как если бы мыслитель вообще отрицал возможность философского учения о человеке.

***

Подводя итог всему рассуждению, можно утверждать, что понятия *Dasein*, *человек* и *субъект* в хайдеггеровской фундаментальной онтологии не могут и не должны отождествляться. Вместе с тем эти понятия не могут рассматриваться и как не имеющие вообще ничего общего между собой. Их соотношение в целом можно выразить следующим образом: *Dasein* – это экзистенциально-онтологическое, а человек и субъект – онтическое определения одного и того же сущего. Понятия *человек* и *субъект* – это неадекватно, неполно понимаемое *Dasein*. Но вместе с тем Dasein имеет место только в сфере человеческого. И потому служит путём и указанием к собственному и полному определению такого сущего, как человек.

Примечания

1 Хайдеггер М. *Бытие и время* / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 12.

2 Там же. С. 7.

3 К проблеме различия способов бытия см.: Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии* / Пер. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. §§ 4, 21, 22.

4 Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики* / Пер. О. В. Никифорова. М.: Гнозис, 1997. С. 132.

5 Хайдеггер М. *Бытие и время*… С. 42.

[6] Там же.
[7] Там же.
[8] Heidegger M. *Gesamtausgabe*. B. 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling).* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. S. 42.
[9] Ibid. S. 36–37.
[10] См.: Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики*…С. 122.
[11] См.: Сартр Ж.-П. *Экзистенциализм – это гуманизм* // В кн.: *Сумерки богов*. М.: Политиздат, 1989.
[12] Хайдеггер М. *Письмо о гуманизме* // Хайдеггер М. *Время и бытие. Статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 200.
[13] Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени* / Пер. Е. В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. С. 122.
[14] Rosales A. *Transzendez und Differenz*. Köln, 1966. S. 149.
[15] Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии*... С. 398.
[16] Heidegger M. *Gesamtausgabe*. B. 26: *Metaphysische Anfangsgruende der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. S. 271.
[17] Хайдеггер М. *Время картины мира* // Хайдеггер М. *Время и бытие*… С. 48.
[18] Черняков А. Г. *В поисках утраченного субъекта* // *Метафизические исследования*. Вып. 6. *Сознание*. Альманах лаборатории метафизических исследований при философском факультете СПбГУ, 1998. С. 19.
[19] Хайдеггер М. *Бытие и время*… С. 13.
[20] Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии*… С. 23.
[21] Ахутин А. В. *Dasein. (Материалы к толкованию)* // *Логос*. 2000. № 5–6(26). С. 90.
[22] Херрманн Фр.-В. фон. *«Бытие и время» и «Основные проблемы феноменологии»* // *Философия Мартина Хайдеггера и современность* / Ред. Н. В. Мотрошилова. М.: Наука, 1991. С. 66.
[23] Борисов Е. В. *Феноменологический метод М. Хайдеггера* // Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени*. Томск, 1998. С. 347–348.
[24] Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики*… С. 127.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ: ХАЙДЕГГЕР – БИНСВАНГЕР – БОСС

Ольга Власова*

Summary

The article is devoted to the research of the interrelation of theoretical system of the Dasein-analysis and M. Heidegger's existential analytics. Different variants of the Dasein-analysis, offered by L. Binswangerand and M. Boss are considered. The special attention is paid to the criticism of the Dasein-analysis stated by Heidegger on Zollikon seminars, and also his own Dasein-analytical interpretation of psychopathological phenomena.

Keywords: fundamental ontology, regional ontology, existential a priori, being-in-the-world, openness.

В своей близости к клиницистам Хайдеггер повторил путь Шеллинга. Именно в психопатологии его мысль обрела второе рождение: обозначив *Бытием и временем* установки «экзистенциальной парадигмы» в психиатрии и скорректировав плоды своего же влияния на Цолликоновских семинарах, Хайдеггер навсегда вошёл в историю науки о патологических явлениях человеческой психики. Фундаментальная онтология Хайдеггера является той точкой, которая знаменует переход от феноменологической психиатрии к экзистенциальному анализу, от внутреннего опыта безумия к его целостному существованию и, главное, от описательных исследований дескриптивной психопатологии к построению региональной онтологии психиатрии и поискам оснований не только патологического, но и «нормального» бытия.

Всякая наука имеет в основе определённое представление о мире, а значит, и определённую онтологию. Истина любой науки оказывается, исходя из таких представлений, не абсолютной истиной, а онтологически относительной. Пользуясь предложенными Хайдеггером критериями различения анализа естественнонаучного и философского, можно утверждать, что любая наука в рамках причинного объяснения явлений всегда сохраняет свои границы. Если же она начинает использовать анализ как поиск целостности, поиск фундаментальных

* Ольга Власова – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Курского государственного университета (Россия); e-mail: olga_vlasova@mail.ru; kgu_philosophy@mail.ru.

структур, стоящих за фиксируемыми ею явлениями, она неизбежно обращается к философии, расширяя тем самым свои пределы.

В реализации программы фундаментальной онтологии Хайдеггер, как мы помним, отводит науке достаточно скромное место. Вселенная, по его мнению, является полем высвечивания и очерчивания различных предметных областей. Эти области позволяют тематизировать себя в предметы в научных исследованиях. «Научное исследование, – пишет Хайдеггер, – проводит выделение и первую фиксацию предметных областей наивно и вчерне. Разработка области в её основоструктурах известным образом уже достигнута донаучным опытом и толкованием круга бытия, в котором очерчена сама предметная область. Возникшие так “основопонятия” оказываются ближайшим образом путеводными нитями для первого конкретного размыкания области» [1, с. 24–25]. Но онтическое спрашивание позитивных наук представляет собой только первый план размыкания. За ним следует онтологическое спрашивание. Именно поэтому «экзистенциальная аналитика присутствия лежит *до* всякой психологии, антропологии и уж подавно биологии» (курсив мой. – *О. В.*) [1, с. 63].

Фундаментальная онтология Хайдеггера даёт психиатрии новую методологию. Опираясь на эту методологию, психиатрия выходит за свои предметные рамки, ставя новые вопросы и пользуясь уже иной системой интерпретации, и превращается в философско-клиническую онтическую систему толкования бытия человека. Как мы помним, Хайдеггер чётко разграничивает случаи, которые необходимо должны быть доказаны, и те, доказательство для которых не требуется [2, S. 6]. Последние, на его взгляд, имеют под собой глубочайшие основания (*Begründunng*), они фактически обоснованы онтологически. К таковым могут быть отнесены и патологические феномены. Основанием Dasein-аналитической психопатологии поэтому вполне может стать не естественнонаучная теория, обеспечивающая её доказательность, но фундаментальная онтология Хайдеггера, дающая ей онтологические основания.

Экзистенциальная аналитика противопоставляется Хайдеггером категориальному анализу. И поэтому она должна быть противоположна традиционной психиатрии с её классами симптомов и синдромов и подведением под эти классификации разнообразных явлений психической жизни. Необходимо отказаться также и от традиционных понятий, которыми оперируют психология и психиатрия. В лекции, которая открывала Цолликоновские семинары, в клинике Бургхольцли он говорит:

> «В ракурсе аналитики Dasein все традиционные, однобокие определения в психологии и психопатологии, такие как душа, субъект, человек, эго или сознание, должны быть оставлены в пользу совершенно иного понимания» [2, S. 3].

Многие психиатры внимательно прочитали *Бытие и время* и, взяв за основание фундаментальную онтологию, попытались преодолеть методологический кризис психиатрии. Вплетая элементы экзистенци-

альной аналитики в свои теоретические системы, они искали новые возможности понимания психического расстройства, а также стремились преодолеть недостатки феноменологии Гуссерля, уже вошедшей в их науку в рамках феноменологической психиатрии. Основными моментами последней, не позволяющими построить всеохватывающей психопатологической системы, необходимость преодоления которых имела решающее значение для обращения психиатров к фундаментальной онтологии Хайдеггера, явились: 1) чёткое ограничение предметного поля исследования феноменальным миром чистого сознания, пространством внутреннего опыта; 2) ограниченность метода понимания и интуиции, поскольку многие психопатологические феномены невозможно исследовать с их помощью; 3) закрытость внутреннего пространства сознания, непроработанность проблемы интерсубъективности и, как следствие, невозможность разработки теории коммуникации врача и больного.

Пионером в использовании экзистенциальной аналитики в психиатрии и автором блестящей системы экзистенциальной антропологии становится Людвиг Бинсвангер. Когда в 1927 выходит *Бытие и время*, Бинсвангер сразу же читает этот труд, после чего впервые встречается с самим Хайдеггером, а в 1929 посещает его лекцию во Франкфурте. Впоследствии они несколько раз встречаются во Фрайбурге, Констанце, Кройцлингене, а также на восьмидесятилетии Бинсвангера в Амрисвиле. Между ними завязывается переписка, которая, по данным Г. Шпигельберга, насчитывает около тридцати пяти писем.

С помощью экзистенциальной аналитики Хайдеггера Бинсвангер пытается преодолеть субъект-объектную оппозицию и исследовать целостное существование человека в мире. Однако он не просто разовьёт положения фундаментальной онтологии. Своеобразно соединив их с кантианством, он введёт конструкт экзистенциально априорных структур человеческого существования, применив тем самым онтологию Хайдеггера к конкретному человеку. По словам Шпигельберга, позднее он признает, что его оригинальная интерпретация, фактически, была основана на ошибочном понимании экзистенциальной аналитики, которое повлекло за собой попытку использовать онтологическую структуру человеческого существования для понимания бытия как такового [3, p. 204]. Ханс Кунц назовёт это продуктивной ошибкой Бинсвангера. Именно ей экзистенциальный анализ обязан своим рождением.

Бинсвангер признаёт, что заимствовал термин «априори» у Канта, максимально его расширив. Сама возможность экзистенциальных априори, да и любого модуса существования, предполагает зафиксированную экзистенцию, т. е. первоначальный фундаментальный выбор, что приводит нас ближе к Сартру, чем к Хайдеггеру. Эта зафиксированная экзистенция есть проект мира, как говорит Бинсвангер, предпроект. Предпроект и у Бинсвангера, и у Сартра определяет контекст, в котором конституируется мир, придавая ему определённый смысл. Экзистенциально априорные структуры, тем самым, как концепты обязаны своим рождением не только Хайдеггеру, но и Сартру.

Априорные структуры определяют саму возможность возникновения психического заболевания, а также его конфигурацию. Описывая случай своей пациентки Эллен Вест, Бинсвангер среди прочего отмечает, что только априорные или трансцендентальные формы человеческого разума делают опыт тем, чем он является:

> «Экзистенциальный анализ ... не постулирует устойчивость структуры внутренней жизни-истории, а скорее исследует предшествующую или лежащую в её основе фундаментальную трансцендентальную структуру, априори всех психических структур как само условие этой возможности (возможности разрушения психической структуры. – *О. В.*)» [4, p. 8].

Что же представляют собой эти априорные экзистенциальные структуры? В данном случае мы попытаемся ответить на вопрос, двигаясь от следствия к причине (хотя и противореча Бинсвангеру, поскольку такие понятия здесь, по его мнению, применяться не могут): от того, что обеспечивают эти структуры, к тому, чем они являются. Априорные экзистенциальные структуры определяют матрицу возможного опыта индивида, т. е. саму возможность возникновения того или иного опыта. Эта матрица создаёт объекты мира, с которыми сталкивается человек, создаёт, поскольку придаёт им определённый смысл, обусловливает контекст индивидуального значения. Для обозначения экзистенциальных априорных структур Дж. Нидлман предлагает использовать понятие «экзистенциальные априори» и характеризует их следующим образом»: «Они есть универсалии или формы, которые занимают по отношению к опыту *каждого* человека такое же положение, какое кантовские категории рассудка занимают по отношению к объектам, которые мы познаём» (курсив мой. – *О. В.*) [5, с. 32]. Экзистенциальные априорные структуры не существуют независимо от опыта индивида, а только в связи с ним; хотя они являются доопытными по своей природе, вне мира и человеческого существования они не мыслимы. Отделить эти категории от самого мира и существования, которое они обусловливают, невозможно.

Эти экзистенциальные априори являются производными *Dasein*, а не «я» или личности, и являются результатом не сознательного или бессознательного выбора, но фундаментального, онтологического, выбора в сартровском смысле. Априорные экзистенциальные структуры составляют определённый способ бытия-в-мире, модус *Dasein*, который не обусловливает, но управляет теми или иными значениями событий для индивида. Именно поэтому экзистенциальные априори суть смысловая матрица возможного опыта. Задавая смысл, экзистенциальные априори конституируют мир пациента. Они образуют как бы стержневую структуру, каркас бытия-в-мире. Поэтому Бинсвангер сравнивает эту трансцендентальную структуру с заботой у Хайдеггера.

Экзистенциальные априори являются своеобразным горизонтом сознания, пределом возможного опыта индивида. Именно этот горизонт опыта составляет тот смысловой контекст, который этот опыт делает возможным. Он поддерживает темпоральность человеческого

существования, прошедшие события в его пределах остаются настоящими. «Экзистенциальное априори, – пишет Дж. Нидлман, – делает возможным влияние прошлого на настоящее; связь нынешнего индивидуума с его прошлым сама по себе не детерминирована этим прошлым, а детерминирована горизонтом, в рамках которого он переживает и настоящее, и прошлое» [5, с. 88]. Стержнем априорных экзистенциальных структур у Бинсвангера становится трансцендентальная категория, представляющая собой универсалию, определяющую опыт не в смысле причинности, а в смысле контекста. Она является источником и травмирующего детского опыта – первого опыта, в котором она открывается, – и тем самым обладает властью над существованием человека.

Бинсвангер конкретизирует экзистенциальную аналитику Хайдеггера и превращает её из фундаментальной онтологии в фундаментальную антропологию. Это позволяет ему преодолеть противоречия феноменологии Гуссерля и на позднем этапе творчества вновь к ней вернуться. Хайдеггер не уставал критиковать трактовку его экзистенциальной аналитики, предложенную Бинсвангером, уточняя тем самым и основные моменты своей собственной теории. Отмечая различия между собственной *Dasein*-аналитикой и *Dasein*-анализом Бинсвангера, Хайдеггер указывает:

> «Из фундаментально-онтологической аналитики Dasein “психиатрический Dasein-анализ” (Бинсвангер) заимствовал основной концепт *Бытия и времени бытие-в-мире* и сделал его единственным основанием своей науки» [2, S. 236].

Между тем, бытие-в-мире, на взгляд философа, является не единственной и исключительной структурой фундаментальной онтологии, но лишь тем концептом, который необходимо обозначить в самом её начале. По мнению Хайдеггера, Бинсвангер полностью исключает из своего экзистенциального анализа уровень фундаментальной онтологии. Обращаясь к книге Х. Хафнера о психопатии, Хайдеггер говорит:

> «Когда Хафнер утверждает, что психиатрический Dasein-анализ заимствует свой метод у Хайдеггера, он заявляет невозможное, поскольку фундаментальная онтология Хайдеггера – это онтологический метод, а психиатрический Dasein-анализ – не онтология» [2, S. 253].

Бинсвангер, по мнению Хайдеггера, забывает, что бытие в отрыве от сущего не существует. «Бытие есть всякий раз бытие сущего» [1, с. 24], – пишет Хайдеггер в *Бытии и времени*. Тот анализ, который опускает эти отношения, как подчеркивает он, не является анализом *Dasein*:

> «Психиатрический “Dasein-анализ” имеет дело с искажённым Dasein, из которого изъята и уничтожена его основная особенность» [2, S. 237].

Устранение фундаментальной онтологии из психиатрического *Dasein*-анализа, по мнению Хайдеггера, является выражением оши-

бочного понимания отношений между самой фундаментальной онтологией и онтологией региональной, имеющейся у каждой науки, в том числе и у психиатрии. Первая является не просто общей базой для второй: фундаментальная онтология присутствует в пределах любой онтологии, и отказ от неё невозможен. «Ни одна из этих региональных онтологий, – отмечает Хайдеггер, – не может быть лишена оснований, и менее всего региональная онтология психиатрии как области исследования, включающей развёртывающуюся сущность человека» [2, S. 238].

Следствием указанного упущения является неадекватное толкование бытия-в-мире и трансценденции, в частности — их отождествление. В случае таких натяжек можно с лёгкостью добиться упразднения субъект-объектной оппозиции и введения более обширного и продуктивного понятия субъективности субъекта. Хайдеггер вопрошает:

> «Каково значение “рецепции” *Бытия и времени* для психиатрии? Здесь (в *Бытии и времени*) [Бинсвангер видит] реальную выгоду: основание “для того, чтобы преодолеть проблему субъективности с научной точки зрения”»[2, S. 238].

Но, продолжает Хайдеггер, истинная фундаментальная онтология в его собственной трактовке не предполагает противопоставления понятий субъекта и объекта и поэтому не констатирует никакой оппозиции, которую необходимо преодолеть. В рамках *Бытия и времени*, как считает Хайдеггер, нет никакой проблемы субъективности, бытие-в-мире не является свойством субъективности, поскольку является прежде всего специфически человеческим способом существования.

Еще одним пунктом экзистенциального анализа Бинсвангера, как мы помним, является утверждение о том, что психиатрический экзистенциальный анализ приоткрывает завесу над структурой *Dasein*. Развивая критику Хайдеггера, можно с уверенностью утверждать, что такое невозможно, поскольку никакого перехода между онтологическим и онтическим просто не существует, они теснейшим образом связаны. По той же причине невозможен и переход, или переходная сфера, между конкретной наукой и фундаментальной онтологией. Хайдеггер отмечает:

> «Утверждение Бинсвангера о связи между аналитикой Dasein и специфической предметной областью психиатрии могло возникнуть только вследствие неверного понимания. Оно сформировано на основании теории, согласно которой онтология располагается высоко, как солнце, а конкретная объектная область внизу. Он постоянно мечется взадвперёд между верхней и нижней областями. Однако в действительности нет высшей и низшей области, потому что они никак не отделены друг от друга» [6, S. 254–255].

Как считает Хайдеггер, онтология не может устанавливать принципы для *Dasein*-аналитического исследования в психиатрии, эти принципы и есть его содержание. Они совместно определяют иссле-

дование расстройства у конкретного человека. Конкретная наука, как и фундаментальная онтология, по его мнению, способна увидеть онтологические структуры, но не может понять их [цит. по: 6, S. 255]. Поэтому поставленные в экзистенциальном анализе Бинсвангера задачи (а конкретнее – исследование модификаций *Dasein*), исходя из таких представлений, недостижимы.

Как мы видим, Хайдеггер воспринял экзистенциальную антропологию Бинсвангера достаточно прохладно, найдя в ней множество пунктов несоответствия собственным идеям. Намного благосклоннее он относился к другому психиатру, по этим причинам постоянно оспаривавшему статус родоначальника и «правоверного идеолога» *Dasein*-анализа, – Медарду Боссу.

В предисловии к первому изданию *Цолликоновских семинаров* Босс рассказывает историю своего знакомства с работами Хайдеггера и с Хайдеггером лично. Эта история весьма занимательна. Во время Второй мировой войны Босс служил военным врачом в швейцарской армии, а конкретнее – батальонным доктором в горах Швейцарии. В соответствии с уставом швейцарской армии, к нему приставили, как он вспоминает, по меньшей мере троих врачей-ассистентов. Личный состав, за здоровьем которого он должен был наблюдать, состоял из крепких мужчин из горных районов, привыкших выполнять тяжёлую работу. Поэтому в течение всего периода службы в армии он вынужден был сидеть без дела. Но это безделье, как оказалось впоследствии, пошло ему только на пользу. Босс пишет:

> «Впервые в моей жизни на меня часто находила скука. То, что мы называем “временем”, стало для меня проблемой. Я начал напряжённо размышлять об этой “вещи”. В доступной мне литературе я искал какую-либо информацию об этом феномене. Случайно я натолкнулся на газетную статью о книге Хайдеггера *Бытие и время*, в которую я тотчас погрузился, но обнаружил, что почти ничего из неё не понял. Книга ставила вопрос за вопросом, с которыми я никогда не сталкивался в моей естественнонаучной подготовке» [2, S. VII].

В 1947 Босс пишет Хайдеггеру первое письмо. Тот, как ни странно, отвечает, и этим письмом открывается их многолетняя переписка:

> *Тодтнауберг, 3 августа 1947 г.*
> «Уважаемый д-р Босс!
> Я благодарю Вас за доброжелательное письмо. Те, кто читает медленно, вызывают гораздо больше доверия, чем те, кто понимает всё мгновенно.
> <…> Вы знаете, проблемы психопатологии и психотерапии, включая вопрос об их основаниях, очень интересуют меня, хотя мне и не достаёт профессиональных знаний и осведомлённости в фактических исследованиях. Поэтому я весьма заинтересован вашими материалами.
> <…>

Если у Вас есть возможность в какой-то мере поддержать мою работоспособность небольшим пакетом шоколада, то я был бы Вам весьма признателен.
С дружескими пожеланиями,
С уважением,
М. Хайдеггер» [2, S. 299].

В 1949 Босс впервые едет к Хайдеггеру в Тодтнауберг, и переписка перерастает в крепкую дружбу. Р. Сафрански пишет, что «Мартин Хайдеггер ожидал многого от общения с этим врачом, который, казалось, понимал его мышление» [6, с. 532]. Известно, что Хайдеггер никогда не пользовался психотерапевтическими услугами Босса, по-видимому, ему слишком дорога была их дружба. Тем не менее, однажды Хайдеггер поведал ему свой якобы единственный, но часто повторяющийся сон. Ему снилось, что он ещё раз должен сдать экзамены на аттестат зрелости, причём тем же преподавателям, которые когда-то их у него принимали. По этому поводу Босс пишет в своих записках: «В конце концов, этот стереотипный сон перестал ему сниться – после того как он, уже в бодрствующем мышлении, сумел осознать "бытие" в свете "события"» [6, с. 533–534]. Весьма любопытно, что Босс «излечил» Хайдеггера его же методами.

Новый взгляд, подаренный Боссу Хайдеггером, реализуется при написании им целой серии работ, последовавших за знакомством с философом: *Смысл и содержание сексуальных перверсий: вклад Dasein-анализа в психопатологию феномена любви*, *Сновидение и его толкование*, *Введение в психосоматическую медицину*, *Психоанализ и Dasein-аналитика* [7]. Во всех указанных работах Босс развивает проект *Dasein*-анализа и указывает на необходимость *Dasein*-аналитических исследований в психиатрии.

На основании фундаментальной онтологии Хайдеггера Босс строит собственную концепцию *Dasein*-анализа. Ему не просто нравилась теория, предложенная Хайдеггером, он не просто видел в ней ключ к реформированию психиатрии как науки о человеке. Он был очарован Хайдеггером-человеком. Хайдеггера и Босса связывала не просто интеллектуальная переписка, как это было у Бинсвангера с Фрейдом, а многолетняя дружба. И это при том, что Хайдеггер не любил заводить знакомств и был очень требователен к друзьям. Именно поэтому Босс воспринимает теорию Хайдеггера как абсолютную данность. После знакомства с Хайдеггером он ни в один период своей творческой деятельности не сомневается в истинности его теории и поэтому принимает её в первозданном виде. Хотя в интервью Эриху Крейгу [8, p. 24–25] он и говорит, что горизонты мысли его учителя настолько широки, что не всегда можно было к ней приблизиться, в меру своих возможностей он подошёл к ним достаточно близко, ближе всех, кого принято называть экзистенциальными аналитиками. Он совершенно не изменяет суть *Dasein*-аналитики, оставляет всю хайдеггеровскую терминологию: «открытость», «бытие-в-мире», «Dasein», «просвет» и др. Как проницательно подмечает А. М. Руткевич, «Босс чуть ли не

на каждой странице повторяет, как заклинания, эти хайдеггеровские положения…» [9, с. 145].

Центральным в *Dasein*-анализе Босса оказывается понятие открытости, заимствованное у Хайдеггера. При этом открытость и высвечивание становятся причиной всех патологических феноменов человеческого существования. Именно потому, что человеческое бытие способно высвечивать вещи и бытие как таковое, в патологических состояниях нередко встречаются ощущения, когда человек слышит, что что-то приближается к нему одновременно и ниоткуда и отовсюду, что что-то сообщает ему белый лист бумаги, стул, самолёт, что все предметы наделены определённым значением, образуя при этом наделённую смыслом целостность. Это возможно, поскольку существование человека является высвечиванием, люминацией бытия и вещей, которые ему принадлежат. Это, как считает Босс, не галлюцинации, это проявление фундаментального свойства бытия. Такие факты, по его мнению, показывают, что «*Dasein*-аналитическое описание фундаментальной сущности человеческого бытия-в-мире справедливо для всех возможных способов бытия, будь они нормальными или психотическими» [10, р. 39].

Обращаясь к Хайдеггеру, Босс превращает его теорию в инструмент интерпретации, принимая её истинность как изначальную данность. Поэтому отдельные факты жизни и симптомы оказываются связанными между собой не внутренними, присущими им связями, но связями хайдеггеровской теории. Фактически, в *Dasein*-аналитической практике Хайдеггер оборачивается всё тем же Фрейдом, психоаналитическую теорию которого Босс стремится преодолеть. Это становится понятно, если обратиться к примерам его *Dasein*-аналитического толкования.

Босс приводит множество примеров *Dasein*-аналитического толкования сновидений, но наиболее любопытными являются его рассуждения о сновидениях про зубную боль и выпадение зубов. Поскольку этот отрывок многое проясняет, позволим себе привести его полностью. Итак, Босс пишет:

> «Вместо того чтобы обсуждать весьма надуманные объяснения этих сновидений, например Фрейдом (который предполагал, что они тесно связаны с мастурбацией) или другими теоретиками психоанализа, мы просто спрашиваем о непосредственном значении наших зубов. Наши зубы без сомнения принадлежат тем отношениям с миром, которые связаны с удерживанием, захватом, нападением на что-либо. Ещё мы схватываем внутреннюю суть того, с чем сталкиваемся, т. е. понимаем это с целью "схватить" наш мир. Через переживание во сне выпадения зуба человек понимает смысл отказа от используемых способов "схватывания мира", в любом смысле этого слова. Поэтому эти сновидения часто возникают в начале анализа, когда пациент заменяет старый способ видения мира новым представлением о нём. Короче говоря, можно сказать, что сны о выпадении зубов связаны с ситуацией изменения мировоззрения (Weltanschauung)» [10, р. 267].

Как мы видим, последней инстанцией, которая обусловливает достоверность толкования и интерпретации в *Dasein*-анализе, становится «непосредственное значение». Как и субъективные, многие объективные феномены наделяются изначальной достоверностью. Точнее, достоверностью их наделяет осуществляющий интерпретацию Dasein-аналитик. Такой же механизм, кстати, характерен для психоанализа: здесь именно аналитик указывает пациенту на те достоверные бессознательные феномены, которые стоят за симптомами его расстройства. Осознание и проживание подлинного существования в *Dasein*-анализе становится поэтому сродни осознанию бессознательного и проработке внутреннего конфликта.

Не менее любопытными результатами общения Босса и Хайдеггера являются Цолликоновские семинары. Начались они в сентябре 1959 с лекции Хайдеггера в аудитории всемирно известной психиатрической клиники Университета Цюриха «Бургхольцли». Аудитория, незадолго до этого отремонтированная, выглядела гиперсовременно и была оснащена различным оборудованием, что, как вспоминал Босс, создавало для размышлений Хайдеггера не вполне комфортную атмосферу. Решено было перенести семинары в дом Босса в Цолликоне. Два-три раза в семестр, приблизительно в течение двух недель Хайдеггер гостил у него с частными визитами. В это время и проводились семинары: вечером, дважды в неделю по три часа. Первыми слушателями были студенты и коллеги самого Босса, которых сначала набиралось около 50–70 человек.

Хайдеггер тщательно готовился к каждому семинару, посвящая подготовке целый день. Несмотря на это, на первых встречах стояла напряжённая тишина, поскольку никто из присутствующих ничего не понимал. Да и сам Босс, по его собственному признанию, не мог заполнить возникавшие паузы, поскольку тогда ещё был в теории Хайдеггера новичком. Хайдеггер впоследствии говорил, что чувствовал себя марсианином, по воле провидения попавшим на Землю. Действительно, для сидевших в аудитории он мог казаться только марсианином, говорящим о чём-то невразумительном и вздорном, тогда как их наука уже дала внятное объяснение обсуждаемым феноменам. Позднее, 3 марта 1972, Босс чётко выразит это настроение в беседе с Хайдеггером о проблеме тела и души. В ответ на сложные философские выкладки своего друга он говорит: «Я боюсь, что коллеги-учёные будут только смеяться над таким представлением» [2, S. 294]. Тем не менее, постепенно контакт между философом и врачами всё же наладился, и семинары оказались чрезвычайно продуктивными как для присутствовавших на них слушателей – врачей и психологов, – так и для самого Хайдеггера. Закончились они лишь в 1970, когда постаревший Хайдеггер уже не мог выдерживать напряжённый график.

Протоколы Цолликоновских семинаров весьма и весьма любопытны, поскольку большинству исследователей, занимающихся философией, Хайдеггер знаком как автор *Бытия и времени* и других печатных работ. Цолликоновские семинары представляют нам живого, динамичного Хайдеггера. Мы можем увидеть его стиль мысли, то,

как в данный момент рождаются и аргументируются его идеи. Это поздний Хайдеггер, пересмотревший многие идеи раннего *Бытия и времени*, Хайдеггер, совершенно не известный в России. Но нам любопытно и другое. В семинарах он представляет нам свой взгляд на феномены, ранее не охваченные его экзистенциальной аналитикой, те, осмысления которых требовала аудитория врачей и психологов. Это и психоанализ Фрейда, и статус психиатрии, и патологические феномены психики, и контакт между врачом и пациентом, а также многое другое. Поэтому в каком-то смысле Хайдеггера можно причислить к Dasein-аналитикам, ведь Цолликоновские семинары проводились в поле уже сформировавшегося экзистенциального анализа.

Во время многолетнего общения с Боссом Хайдеггер значительно продвинулся на пути изучения психиатрии. Сам Босс, как это явствует из писем Хайдеггера, не раз давал ему книги. Позицию Хайдеггера относительно психиатрии, которую он демонстрирует на Цолликоновских семинарах, а также в беседах и письмах к Боссу, можно назвать критической. Противопоставляя свою экзистенциальную аналитику современному естествознанию, и в частности психиатрии, он, тем не менее, не предлагает сколько-нибудь разработанной альтернативной теории. Хайдеггер выступает как промежуточное звено между естествознанием и экзистенциальным анализом в лице Босса. Если вспомнить всем известную гегелевскую триаду «тезис – антитезис – синтез», то здесь мы видим аналогичную: «психиатрия – фундаментальная онтология Хайдеггера – *Dasein*-анализ Босса».

Разбирая понятия болезни и здоровья, Хайдеггер отмечает, что медицина основывается на понятии отрицания, понимая его как нехватку и отсутствие. Он говорит:

> «Доктор спрашивает того, кто к нему приходит: “Что с вами не так?” Больной человек *не здоров*. Это бытие-здоровым, это хорошее самочувствие, это ощущение того, что с тобой всё в порядке, не просто отсутствует, оно разрушено. Болезнь не является чистым отрицанием психосоматического состояния здоровья. Болезнь – это явление отсутствия. Каждое отсутствие подразумевает сущностную принадлежность чему-то, что испытывает в чём-то недостаток, в чём-то нуждается» [2, S. 28].

Отсутствие и недостаток всегда отсылает к тому, чего недостает больному, поэтому, обращаясь к болезни, врачи, как считает Хайдеггер, имеют дело и со здоровьем, особенно в смысле его нехватки и необходимости восстановления. Подобно тени, которая является недостатком освещения, а не его отсутствием, болезнь – это недостаток здоровья:

> «Таким образом, небытие здоровым, бытие больным является модусом существования в отсутствии. Природу бытия больным, соответственно, нельзя схватить без чёткого определения бытия здоровым» [2, S. 59].

Как известно, одной из центральных проблем психопатологии является проблема негативных симптомов психического расстрой-

ства – бреда и галлюцинаций, – поэтому неудивительно, что к этой проблематике обращается и Хайдеггер. Он обсуждает с Боссом случай больного-шизофреника, простого рабочего фабрики, который всю жизнь считает себя гомосексуалистом. Через несколько дней после отъезда своего друга, проснувшись ночью, этот человек видит на противоположной стене своей комнаты восходящее солнце, а он как бы лежит под солнцем. Феноменологию этой галлюцинации Хайдеггер и пытается представить. Он отмечает, что при осмыслении сущности и причин галлюцинаций нельзя отталкиваться от различия реального и нереального, нужно начать с исследования характера отношений к миру, в которые вовлечён больной в данное время. Для психиатров, подчёркивает Хайдеггер, важно знать, что существуют разнообразные способы присутствия, разные способы открытости *Dasein* миру:

> «Вдобавок к модусу присутствия как физически воспринимаемого и актуального существует, например, и модус присутствия представляемых вещей физически не воспринимаемым способом. Кроме того, есть модус сохранения того, что произошло в определённое время. Так же, как в нашем случае, существует модус присутствия чего-то, что галлюцинируется и не может быть изменено. Есть модус присутствия иллюзии, которым можно управлять. Затем есть то, что предполагается, а также то, что отсутствует» [2, S. 195].

Галлюцинирующий человек может лишь наблюдать свой мир как физически видимый, как непосредственное бытие-присутствие. Он не способен понять различия между тем, что присутствует, и тем, что отсутствует, а поэтому не может свободно существовать в мире. Как следствие, больной ощущает отъезд друга только как навязчивое присутствие чего-либо, в данном случае солнца, но пережить отсутствия друга не способен. Существование в этом случае раскрывается не в отсутствии, а лишь в присутствии.

Все идеи Хайдеггера относительно психопатологических феноменов нашли продолжение в работах Босса. Его книга *Экзистенциальные основания медицины и психологии*, как явствует из переписки, была написана под чутким руководством Хайдеггера. И, на наш взгляд, вполне может быть признана плодом их совместного творчества. Получается, что *Dasein*-анализ и сформировался под влиянием идей Хайдеггера (например, в работах Бинсвангера и его последователей), и был самим же Хайдеггером скорректирован (на заседаниях Цолликоновских семинаров).

Как мы видим, и Бинсвангер и Босс предлагают, на их взгляд, новую схему интерпретации. Точнее, это своеобразное понимающее истолкование. Экзистенциальные аналитики наследуют метод понимания от своей предшественницы феноменологической психиатрии, а точнее, от понимающей психопатологии К. Ясперса. Только в *Dasein*-анализе границы понимания раздвигаются, и кроме внутренних феноменов психики больного понимающая психопатология начинает охватывать также его существование, события его жизни-истории.

В основу *Dasein*-аналитического истолкования его представители кладут экзистенциальную аналитику Хайдеггера: у Бинсвангера в антропологической, у Босса в онтологически ориентированной версии. Жизнь больного, его болезнь понимаются как особый модус бытия-в-мире со своими структурой и спецификой. Считается, что *Dasein*-анализ делает принципиально новый шаг именно благодаря обращению к экзистенциальной аналитике Хайдеггера. Если экзистенциалы, выделенные Хайдеггером, представляют бытие человека как такового, то экзистенциальные априори Бинсвангера представляют существование конкретного человека. В этом отношении экзистенциальный анализ и экзистенциальная аналитика соотносятся друг с другом как психология с философией: экзистенциальная аналитика исследует фундаментальные основания существования, а экзистенциальный анализ – индивидуальные вариации. Онтологические формулы Хайдеггера тем самым наполняются содержанием, смыслом.

Действительно, это позволяет представителям экзистенциального анализа более широко охватить опыт безумца, включив в него всю совокупность окружающих явлений, весь мир, превратив тем самым опыт в бытие-в-мире. Смена конструктов, в рамках которых описывается личное существование и мировосприятие больного, приводит к оживлению опыта, приданию ему активного характера. Он как бы расширяется, акцентируется его выражение, его проживание.

Исследуя патологические изменения, представители экзистенциального анализа охватывают онтологическую и онтическую области и стремятся связать их в опыте психически больного человека. Онтологические философские понятия, как мы уже отмечали, превращаются у них в онтические. Они изучают не столько психологию и переживания психически больного человека, сколько фундаментальные основания его существования. Можно сказать, что *Dasein*-анализ интересуют в основном онтологические основания опыта. Откуда берётся такой интерес? По-видимому, здесь, с одной стороны, присутствует стремление заменить естественнонаучные основания психиатрии фундаментальной философской онтологией, а с другой – желание продолжить феноменологическую онтологию, включив в неё живого индивида.

Здесь, конечно, возникают многочисленные вопросы: что запускает трансформацию оснований существования человека? Почему в психическом заболевании происходят такие трансформации? К сожалению, в работах представителей экзистенциального анализа ответов мы не найдём. Задача связать онтологию и онтику – очень трудная задача. Закономерно, что преодолеть этот разрыв ни феноменологической психиатрии, ни *Dasein*-анализу не удаётся. Возможно, что Хайдеггер прав, и психиатрия в принципе не способна приоткрыть завесу над онтологическими основаниями опыта. В любом случае, проблема взаимодействия онтологии и онтики является одной из центральных проблем, которую феноменологическая психиатрия поставила перед философией. И в этом состоит её важнейшее значение для философии XX века.

Литература

1. Хайдеггер М. *Бытие и время* / Пер. В. В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003.
2. Heidegger M. *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. Hrsg. von M. Boss, Franfurt am Main.: Klostermann, 1994.
3. См.: Spiegelberg H. *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*. Evanston: NorthWestern University Press, 1972.
4. Binswanger L. *Existential analysis and psychotherapy / Psychoanalysis and Existential Philosophy*. Ed. by H.M. Ruitenbeek. N.Y.: E.P. Dutton & Co, 1962.
5. Нидлман Дж. *Критическое введение в экзистенциальный психоанализ Л. Бинсвангера* // Бинсвангер Л. *Бытие-в-мире*. М.; СПб., 1998.
6. Сафрански Р. *Хайдеггер: Германский мастер и его время*. М., 2002.
7. Boss M. *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen – Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopathologie des Phänomens der Liebe*. Bern: Hans Huber, 1947; Boss M. *Der Traum und seine Auslegung*. Bern: Hans Huber, 1953; Boss M. *Einführung in die psychosomatische Medizin*. Bern: Hans Huber, 1954; Boss M. *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*. Bern: Hans Huber, 1957.
8. Craig E. *An encounter with Medard Boss // Humanistic Psychologist*. 16 (1988).
9. Руткевич А. М. *От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа*. М., 1985.
10. Boss M. *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*. N.Y.; L.: Basic Books, 1963.

КРУГЛЫЙ СТОЛ, ПОСВЯЩЁННЫЙ 80-ЛЕТИЮ ВЫХОДА В СВЕТ *БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ* МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

12 октября 2007 в Каунасе (при организационном участии Литовского феноменологического общества, кафедры философии Университета Витаутаса Магнуса и кафедры философии Европейского гуманитарного университета, Вильнюс) прошла конференция *«БЫТИЕ И ВРЕМЯ» ХАЙДЕГГЕРА И ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ*. Ниже публикуется стенограмма «круглого стола», состоявшегося в рамках конференции.

Участники «круглого стола»: Юлия Бедаш, Илья Инишев, Далюс Йонкус, Нериюс Милерюс, Гинтаутас Мажейкис, Анатолий Михайлов, Гедиминас Кароблис, Томас Содейка, Владимир Фурс, Ольга Шпарага, Татьяна Щитцова.

Т. Щитцова: Отталкиваясь от доклада Ольги Шпараги[1], я хотела бы, для начала, обратиться к вопросу о рецепции Хайдеггера в советском и затем в постсоветском пространстве. Думаю, что затронутая нами проблема различения и взаимосвязи онтологии и политической философии обнаруживается в том числе и в этом плане. Ольга кратко касалась вопроса о связи Хайдеггера и марксизма в истории восприятия Хайдеггера в советской философии. Мне, честно говоря, ситуация представляется несколько иначе. Я думаю, в этом вопросе можно основываться на результатах «круглого стола» по Хайдеггеру, проходившего в 1989 г. в Москве в Институте философии. Большая часть того «круглого стола» была посвящена как раз попытке осмыслить первые результаты восприятия Хайдеггера в советской философии. С одной стороны, отмечался особый вызов, который содержится в мысли Хайдеггера, вызов, радикальность и суггестивность, связанные с новым опытом мышления. То есть основное открытие от встречи с Хайдеггером (заметим, в переводах, не в оригинале) состояло в том, что действительно можно начать мыслить здесь и сейчас, независимо от некоей дисциплинарной или школьной принадлежности, независимо от идентификации себя с какой-то конкретной философской школой. Ты обращаешься к этим текстам – и понимаешь, что вот, мышление возможно... Но, кроме этого аспекта, был ещё, действительно, чётко выраженный политический аспект. Ведь в Советском Союзе «приход» Хайдеггера связан с поколением шестидесятников. Быть может, не все в этой аудитории, но, думаю, многие знают такие имена, как Соловьёв, Гайденко, Габитова. Именно с поколением шестидесятников связывают выход к новому измерению марксизма. Так вот, подводя итоги первой рецепции Хайдеггера в советской философии, наши московские коллеги

констатировали, что поиски нового, недогматического, марксизма разворачивались на почве одновременной встречи с Хайдеггером. Именно в Хайдеггере – таково ключевое признание – находили обоснование (или стимул) для искомого нового марксизма. То есть впоследствии, может быть, и прослеживается определённый водораздел (о чём говорила Ольга), однако первоначально речь шла как раз о примечательном взаимодействии. Это просто к вопросу о таком относительно недавнем этапе, к которому мы тоже, безусловно, имеем отношение.

Но сегодня у нас другая ситуация. «Постсоветское» означает для нас целый круг проблем, связанных с «локальным» и локализацией – в Беларуси, Литве, – и плюс те философские проблемы, которые затрагивались сегодня в докладах. Если кратко резюмировать прозвучавшие доклады, то своего рода «актуализирующее прочтение Хайдеггера» предложено через обращение к проблематике пространства и глобализации, а также к такой непростой проблеме, как взаимосвязь теории и практики. В этом отношении, конечно, в принципе возникает вопрос: что такое Хайдеггер «сегодня»? Каковы перспективы обращения к Хайдеггеру, к *Бытию и времени* с точки зрения актуальных философских проблем?

Г. Мажейкис: Я хочу вернуться к политической интерпретации философии Хайдеггера. Дело в том, что Хайдеггер не только критикует метафизику и метафизические размышления в том плане, что они вневременны, но он критикует их и в кантовском смысле – показывает границы возможного. Он критикует и различные проектирующие действия – в том плане, что сам по себе проект ещё ничего не гарантирует, и он никак не позволяет напрямую проявиться всей сущности *Dasein*, всей сущности человеческого бытия. Когда же заходит речь о политической философии, то последняя сразу рассматривает некоторый проект будущего, и потому она попадает в сферу, которую как раз и критикует Хайдеггер. Тогда получается, что мы ожидаем от Хайдеггера того, что в принципе невозможно от него ожидать, потому что он сразу же в первых главах *Бытия и времени* оговаривает, что подобный проект (предвосхищение) сам по себе, без других начал, невозможен; и тогда, если мы берёмся осмысливать всю эту событийность, политическая философия всё время находится под вопросом, становится проблематичной. На основании *Бытия и времени* можно критиковать политическую философию, но не выстраивать некоторые политические проекты.

Д. Йонкус: К вопросу о Хайдеггере и марксизме, я вот вспомнил сейчас, что в Чехии в шестидесятых годах был такой философ Козик.

А. Михайлов: Карел Козик?

Д. Йонкус: Да-да, Карел Козик. Он как раз пытался сблизить марксизм и хайдеггеровскую философию. Ещё «школа праксиса» — там тоже подобные попытки предпринимались.

В. Фурс: В принципе, данный вариант был отработан ещё ранним Маркузе и опознан как тупиковый.

Т. Щитцова: Здесь всё-таки нужно ссылаться на авторов, на тех, кем и в каком смысле он был опознан как тупиковый. Потому что хорошо также известно, что в Дубровниках, кажется, три года подряд проходила — как раз очень продуктивно — школа во главе с Вальденфельсом и Мареком Симаком, посвящённая теме «Феноменология и марксизм». Материалы потом были опубликованы.

А. Михайлов: Уважаемые коллеги, всё-таки — по поводу тупиковости и нетупиковости. Я думаю, нам надо как-то прояснить для себя, что мы ожидаем вообще от философии, тем более от такой модифицированной философии, которую представляет Хайдеггер в *Бытии и времени* и которая практически уже исчерпывает возможности того, что традиционно называют философией, и всё более и более становится тем, что называют мышлением. Или мы по-прежнему ждём от философии каких-то указаний, директив, рецептов, способов решения проблем, или же речь идёт о чём-то принципиально ином. Скажем, подступаясь к проблеме методологии гуманитарных наук, можно ли по-прежнему культивировать в рамках традиционной герменевтики а-ля Шлейермахер, а-ля Дильтей то, что ожидают от философии. Вы помните, что в своё время культивировалось понимание философии как методологии научного познания — методологии физических наук, химических наук, географических наук — каких угодно.

Татьяна Валерьевна упоминала о первой рецепции экзистенциализма, в частности, философии Хайдеггера. Я думаю, Пиама Павловна Гайденко играет выдающуюся роль в трансформации нашего мышления. Она и сама, своим личным поведением, была образцом: её исключали из партии, выгоняли с работы, ей было очень тяжело. И всё же мои последние разговоры с ней оставили впечатление, что она закрыта для тех вопросов, которые были сформулированы и обозначены Хайдеггером. Я всё-таки думаю, что если мы чего-то и ожидаем от философии как предельно радикального вопрошания, так это в первую очередь потрясения наших собственных стереотипов мышления, выбивания нас самих из той традиционной колеи, из тех стереотипов, иллюзий, с которыми мы росли, из того *Man*, которое и в философии тоже возможно, из состояния *Uneigentlichkeit*. Речь идёт о невозможности трансформировать философию в какие-то рецепты, которые противоречат духу и мышления, и философии. Я полагаю, что это ключевая проблема и что решающим здесь является как раз обращение Хайдеггера к проблематике бытия, проблематике, ускользающей из сферы всего онтического, всего того, к чему мы обращаемся в сфере сущего, будь то природа или что угодно ещё — поэтиче-

ская сфера, человеческое поведение, психология, антропология и так далее. Если же это будет отодвинуто, мы снова будем редуцировать хайдеггеровскую философию к каким-то конкретным проектам.

Г. Мажейкис: Я хочу вернуться к началу девяностых, когда начали активно обсуждать Хайдеггера. Я помню, ещё до смерти Мамардашвили, в Санкт-Петербурге, в Доме учёных, проходил семинар – несколько семинаров. Кроме Мамардашвили (он, правда, никогда не был последователем Хайдеггера), там ещё участвовали Подорога, иногда приезжал Бибихин, а также Константин Андреевич Сергеев из Санкт-Петербурга. И вот во время этих бесед, когда говорилось о Грузии, возникал вопрос о присутствии – но это уже бибихиновский и мамардашвилевский язык, – о присутствии в том смысле, каким образом Грузия присутствует как культура. Каким образом она присутствует вообще – присутствует в истории, укоренена в этом ландшафте, укоренена в литературе, укоренена в цивилизации. И тогда говорилось о том, что если мы не будем обсуждать такого рода полагание, не будем критически вопрошать о полагании Грузии, то тогда наверняка будут выстроены какие-нибудь национальные или другие проекты, которые приведут к кризису. И Мамардашвили в то время очень скептически относился к Звиаду Гамсахурдия, национальной партии, которая стремилась к независимости… Мамардашвили поддерживал идею независимости, но говорил, что Гамсахурдия, хотя он и гуманитарий, тем не менее никак не вопрошает о том, каким образом Грузия присутствует в цивилизационном контексте, что лежит в основании этого присутствия, а сразу выстраивает некий проект. И такое выстраивание проектов без того, чтобы опрашивать собственные основания, неминуемо ведет к различным новым конфликтам. К Шеварнадзе он тогда вообще никак не относился, поскольку это были девяностые годы, и тот ещё никак себя не проявил.

Я хотел сказать, что дискуссии, которые возникали в девяностые годы вокруг Хайдеггера, имели противоидеологическую направленность, были нацелены на снятие той сокрытости, которую приносит всякая идеология сама по себе; т. е. не на то, чтобы вообще отбросить эту сокрытость, а на то, чтобы выявить эту идеологию: каким образом она соотносится с тем, как мы присутствуем в этом мире. В этом плане то, что Хайдеггер осмысляет, было в то время очень насущным. Почему я к этому вернулся? Вот мы говорили о «тоталитарном» режиме в Беларуси, и я подумал, что примерно так же в девяностые годы описывалась Грузия: что там всё плохо и т. д., но об основаниях, об опрашивании того, что мы собираемся делать и как мы это делаем, об опрашивании самой этой идеологии в нашей судьбе в то время не было и речи. Здесь мне видится возможность актуального прочтения Хайдеггера.

А. Михайлов: А как насчёт того, чтобы опрашивать, каковы мы сами, вопрошающие?

Г. Мажейкис: Да, но тут дело, видимо, в том, что такое опрашивание должно происходить перманентно, должно быть естественным...

А. Михайлов: «Должно быть», но всегда есть соблазн избежать его...

Г. Мажейкис: Естественно, потому что всегда хочется иметь ключ от всех дверей, и кажется, что если такой ключик ко всем дверям подходит, то всюду можно и войти – такой вот криминальный соблазн.

А. Михайлов: Я прошу прощения за то, что много говорю, но я участвовал в круглом столе в «Вопросах философии» по феноменологии, по-моему, это был 1989-й. И Мамардашвили там был, и покойный Александр Викторович Михайлов, и многие другие. И вот что удалось установить – я не исключаю и себя тоже: очень многие из нас пытались говорить о чём-то, имея при этом о предмете разговора смутные представления. И, конечно, хотелось что-то имитировать, хотелось быть *as if*, *als ob*... Я боюсь, что эта имитация по-прежнему продолжается. И ещё один пример. Клаус Хельд рассказывал о том, что когда они проводили конференцию по феноменологии – примерно лет двадцать пять тому назад, в Вуппертале, – они хотели пригласить кого-то из Советского Союза и узнали о Мамардашвили. Мамардашвили привёз с собой ещё Маргвелашвили, и вот они выступали вдвоём. По отзыву Хельда, всё было очень хорошо: французским языком владеют, ориентируются по ходу... Но, говорит, когда нужно было публиковать материалы, это просто ни в какие ворота не лезло, мы просто никак не могли это сдать в печать, потому что это было никак не соотносимо с представлением об академических рамках... Понимаете, речь идёт об очень тяжёлом процессе становления, очень болезненном... И по-прежнему, боюсь, мы находимся ещё вне этого. Очень не хотелось бы, чтобы мы продолжали традицию такого движения по касательной, «в обход» тяжёлой работы, находя способности говорить о чём-то, оставаясь, в сущности, вне этого. Я говорю о том, что по-прежнему, восемьдесят лет спустя, у нас нет ни одной мало-мальски сносной работы, которая представила бы мышление Хайдеггера, хотя есть сотни – и в США, и Германии, и во Франции и во многих других странах мира. Разве это само по себе не свидетельствует о чём-то?

Н. Милерюс: Мне думается, что та проблема, которую вы затронули – *as if*, эта опасность заложена и в самой философии Хайдеггера. Действительно, есть опасность, говоря о Хайдеггере, говорить так, как будто бы мы его понимаем. Есть и другая опасность. Говоря о Хайдеггере и о других проектах, мы, как правило, исходим из языка, который уже опредмечен и схематизирован. Здесь, мне кажется, мы имеем дело с неким перформативным языком: когда то, что происходит, некая событийность происходит как раз в процессе, когда мы

говорим и мыслим. Когда же ставим некую точку, эта перформативность сразу как бы схематизируется, и тогда начать вновь со схем и в этих схемах найти это перформативное движение часто становится почти невозможным. Поэтому часто Хайдеггер предстаёт схоластическим мыслителем. Он становится схоластическим мыслителем в этих реконструкциях, где он выражается тем же самым языком, хотя остаётся вопрос: можно ли повторить ту же самую перформативную медитацию (мышление Хайдеггера) тем же самым языком? – Я вот, собственно, совершенно не уверен в этом.

А. Михайлов: У меня к вам остался вопрос по поводу вашего доклада[2], о проблеме *das Man*. Проблема в *Man* – это только «они» или это мы тоже? Это, во-первых. А во-вторых, когда мы говорим об *Eigentlichkeit* или *Uneigentlichkeit*, можно ли предполагать, что осознание *Uneigentlichkeit* приводит к тому, что это состояние (*Uneigentlichkeit*), это наше постоянное соскальзывание в *Man*, и неизбежность его могут быть представлены в виде такой, знаете, ступени ракеты, которая отбрасывается, и дальше мы уже парим в прострации мышления. Или же это постоянная опасность, постоянная угроза, постоянная борьба, усилие над собой, никогда не обладающее гарантией успеха. Вот, скажем, усилие, которое реализуется в рамках хайдеггеровских *Holzwege*...

Н. Милерюс: Ну конечно, *das Man* – это не «они». Это и они, и мы, и он, и я и так далее, то есть это некая ситуация экзистенции, способ существовать. И из этого вытекает ответ и на другой ваш вопрос, хотя, как я понимаю, это не совсем и вопрос, поскольку понятно, что неаутентичное не есть некий Байконур, с которого можно в какой-то ракете полететь и достичь некой сферы аутентичности. Вы так и сказали, что это динамика существования: мы соскальзываем в неаутентичное, и требуется постоянное усилие, усилие мысли... Это, конечно, соотносится и с Хайдеггером: то есть, говоря о Хайдеггере, мы тоже соскальзываем в некую схематическую интерпретацию. Нужно в самой мысли Хайдеггера сделать вновь усилие – и это усилие не знает завершения, оно перманентно. Когда вы говорите, что надо вновь сделать это усилие, – это призыв, который актуален всегда.

Д. Йонкус: Но не всегда делается усилие...

В. Фурс: Но всегда произносится призыв...

Т. Содейко: Я хотел поддержать мысль, которую, если я правильно понял, Анатолий Арсеньевич отчаянно пытается подчеркнуть, а именно: о своеобразии того, о чём мы говорим. И хотел бы начать с очень короткой цитаты из одного раннего текста Хайдеггера, ещё до *Бытия и времени*, где он пишет следующее: «Die Generalherschaft des Theoretischen ... die echte Problematik verunstaltet» (*Gesammtausgabe*. Bd. 56/57. S. 87). – «Доминирующее господство теоретического ис-

кажает истинную проблематику». Для меня в этой цитате интересно, что Хайдеггер говорит здесь языком теории, как раз критикуя теоретичность, преобладание теоретичности в нашем мышлении и дискурсах, в которых мы мыслим, он всё-таки сам поддаётся как бы этому давлению, этой власти теоретического. И мне кажется, что это неслучайно. Насколько я в состоянии понять то, что Хайдеггер делает, мне кажется, что он всё время как бы обращает свой взор на то, что только что помыслил и сказал, и замечает, что то, что он помыслил, остаётся ещё в области теоретического мышления. Может быть, этим можно объяснить и довольно радикальные изменения самой структуры и стилистики хайдеггеровских текстов. Но если обратить внимание на ранний период, до *Бытия и времени*, то эти ранние работы, на мой взгляд, могут служить хорошим ключом для понимания того, к чему он стремится, когда пишет *Sein und Zeit*. Я имею в виду несколько ранних работ, начиная, кажется, с 19 по 21 год. Это несколько лекционных курсов, которые он читает сначала во Фрайбурге, а потом в Марбурге. Один из этих курсов, мне кажется, особенно полезен для тех, кто пытается понять, в чём суть...

А. Михайлов: Имеется в виду *Hermeneutik der Faktizität*?

Т. Содейка: Да, и этот курс тоже, но прежде всего *Феноменология религиозной жизни*, а также *Феноменологические интерпретации к Аристотелю. Введение в феноменологическое исследование*, хотя об Аристотеле там не так уж много сказано. Просто продолжается то, что он делал в предыдущих курсах, а именно: анализ какого-то особого состояния, которое он пытается обнаружить, вернее, он обнаруживает его, просто он пытается понять, что же, собственно, там происходило в первом столетии после рождения Христова. Имеется в виду ожидание второго пришествия, ожидание напряжённое, но, в конечном итоге, всё как-то рассыпалось, и это, опять же, для Хайдеггера своего рода проблема: отчего это произошло и как это всё произошло. Как бы там ни было, здесь уже появляется идея временности как основного горизонта, в котором можно это всё как-то осмысливать, вопрошать об этом. Но вместе с тем сам характер вопрошания в этих ранних его работах более отчётливо высвечивается именно в связи с тем, что мы сразу же осознаем религиозное содержание, которое в *Бытии и времени* совершенно исчезает. Когда читаешь *Бытие и время* и когда речь идёт об аутентичном и неаутентичном бытии, то не совсем понятно, о чём здесь идёт речь. Может показаться, что неаутентичное бытие — это обыденность, а аутентичное — некий романтический порыв. Однако, читая более внимательно, мы видим, что с этой точки зрения ничего не меняется: аутентичное бытие остаётся в тех же «обыденных» ситуациях и даже формально очень похоже на неаутентичное. Если так, то возникает вопрос: в чём же разница? Но когда мы смотрим, из чего это произошло, как эволюционировали взгляды Хайдеггера на этот предмет, смотрим на более ранние, упомянутые мною работы, то становится ясно, что здесь он пыта-

ется как бы воспроизвести – ну, быть может, это не очень удачное слово – вот именно то состояние, которое, по его мнению, испытывали по крайней мере ранние христиане, ожидая второго пришествия и конца света. Стержень *Sein und Zeit* – это смерть, смерть каждого из нас, а вместе с тем всех и не только нас, но и всего сущего, включая и неодушевлённые предметы, – конец света, да. Ожидание этого конца, по мнению Хайдеггера, нам как-то может помочь… вернее, вчувствование в это ожидание может помочь нам обрести что-то, чего нам не достаёт. А чего нам не достаёт? – Собственно, с этого и начинается *Бытие и время*, я имею в виду забвение бытия. Когда Хайдеггер таким вот образом определяет нашу ситуацию, согласитесь, мало что сказано при помощи этой фразы. Что такое забвение бытия? Что, собственно, мы забыли? Хайдеггера уже нет среди нас, забвение бытия продолжается. Последние его слова в интервью, которое упоминал Анатолий Арсеньевич, звучат так: «Только Бог может нас спасти».

Д. Йонкус: Но ведь *«ein Gott»* – артикль, это очень важно…

Т. Содейка: Да, на русский артикль не переводится. Но не совсем понятно, артикль ли это или намёк на единобожие. Как бы там ни было, божественное вмешательство для Хайдеггера в конце философской и земной карьеры кажется столь же важным, как и в самом начале. Короче говоря, этот религиозный аспект, по-моему, очень важен для понимания исканий Хайдеггера. То, что случается, когда он осуществляет переход от ранних работ к *Sein und Zeit*, можно интерпретировать как попытку, с одной стороны, более адекватно выразить состояние мышления в ситуации, которая возникла после того, как Ницще сообщил нам, что «Бог мёртв». С другой стороны, мне кажется, что то, что он нашёл, переехав в Марбург – я имею в виду Рудольфа Бультмана и общий язык с ним, – тоже очень важно, потому что проект Бультмана может рассматриваться как своего рода применение методики Хайдеггера в богословии. Но можно ведь и наоборот посмотреть: что влияние Бультмана на Хайдеггера во время его пребывания в Марбурге было очень сильным и вместе с тем продуктивным – он просто пытается говорить демифологизированным языком. Отсюда возникает своеобразная неопределённость образования понятий в *Бытии и времени*. Но, тем не менее, то, с чего он начал, и то, чем он кончил, а именно вот этот религиозный аспект, мне кажется, здесь очень важен. Важен, в первую очередь, тем, что сам вопрос о вопрошании приобретает в этом горизонте дополнительное измерение, которое трудно определить иначе, как именно поиск религиозного сознания; и вместе с тем забвение бытия, оно тоже, по-моему, должно быть понято в связи с упомянутым религиозным ожиданием. Это эсхатологическое состояние, которое мы всё труднее и труднее сознаём…

Правда, ещё одно понятие произвело на меня сильное впечатление, но об этом я уже не буду говорить, – я имею в виду слово *Entlebnis*, которое Хайдеггер употребляет в том же тексте, который

я цитировал. Он играет немецким словом *Erlebnis* – как сказать по-русски? Переживание?

А. Михайлов: Переживание, или проживание – подчёркивается процессуальность.

Т. Содейка: *Entlebnis* – он просто заменяет префикс на противоположный. Если «переживание» по-немецки звучит как «переживать что-нибудь, делать это нечто живым», пере-живать, то «Entlebnis» – здесь я уже затрудняюсь по-русски сказать, может быть, кто-то мне в этом поможет...

А. Михайлов: Ну, понятно, о чём идёт речь...

Т. Содейка: Да. Я думаю, в более поздних работах это слово не появляется, но, тем не менее, оно мне кажется очень важным, имея в виду противопоставление, вокруг которого кружится всё моё выступление, а именно: теоретическое и религиозное. Мне было бы очень интересно услышать, что уважаемые коллеги думают по этому поводу. Теперь я уже перехожу в статус слушателя. Спасибо.

Д. Йонкус: У нас уже речь идёт фактически о стратегиях понимания Хайдеггера, и идёт как бы разделение: как относиться к самой философии Хайдеггера. И для меня, когда я только приходил к философии, Хайдеггер был одним из первых примеров, одним из «классиков» философии, тем, на кого можно было ориентироваться. Но я заметил, что, действительно, такое большое влияние или даже гипнотическое состояние, в которое я входил, читая и наслаждаясь хайдеггеровской философией, таило в себе определённую опасность. Некую опасность, по-моему, содержит и то, что говорит Томас, противопоставляя религиозное и теоретическое, а также Нериюс, разводя некую повседневную практику и теорию. Для меня как раз важно найти некие мосты между этими областями, потому что только в этом мире я вижу смысл занятия философией. Философия должна быть практичной и не оставаться только высушенной теорией и абстракцией, но самое сложное – это сделать. Поэтому я не проводил бы такие радикальные разделения. Они, понятно, нужны, чтобы критично относиться к разным, скажем так, паразитическим дискурсам или книгам, которые говорят только о других книгах, но не подходят к проблемам. Но я обращаю внимание на то, что и само понимание Хайдеггера претерпело определённую эволюцию: из некого авторитета и чуть ли не единственного философа он стал для меня одним из философов, который может быть примером мышления, примером философствования. Но я начал понимать, что нельзя привязываться только к одной философии, что не меньше можно понимать и из других мыслителей – Гадамера, Сартра или Гуссерля и так далее... Это, по-моему, уже стратегия самого понимания хайдеггеровского философствования: он становится *одним из* философов, фено-

менологов или авторитетов мышления, у которых мы можем учиться. Поэтому, возвращаясь к своему замечанию, я хочу сказать, что противопоставление теории и практики, или даже – если говорить о философии – философии как некой теории и философии как некоего религиозного или медитативного состояния, это противопоставление понятно, но понятно только настолько, насколько мы можем присутствовать и в одном, и в другом состоянии. В этом смысле мы никогда не бываем только в каком-то одном из них.

Н. Милерюс: Здесь, мне кажется, мы видим пример того, как умножаются всякие смыслы, когда мы начинаем говорить о Хайдеггере. Я думаю, что Далюс ушёл немного в другом направлении в сравнении с тем, что говорилось раньше. И я не имел в виду, что у Хайдеггера есть различение между теорией и практикой, и думаю, Томас не совсем то имел в виду. Мне здесь очень кстати, что я одним ухом слышал, как Илья предлагал перевести слово *Entlebnis*. Аннигиляция? Что-то вроде того?

И. Инишев: Девитализация.

Н. Милерюс: Да. Так вот, если мы обратимся к этой как будто бы оппозиции «Erlebnis – Entlebnis», то данное соотношение даже более продуктивно, чем... Это даже не оппозиция, я думаю, потому что одно и то же может быть или в состоянии *Erlebnis*, или в состоянии Entlebnis. Когда мы, например, находимся в процессе мышления и речи, то можно находиться как раз в этом первом состоянии, когда всё это живо; но когда ты это выговариваешь, то оно уже девитализируется, то есть некая интенсивность распадается. И я думаю, что именно в этом смысле нужно смотреть и на то, о чём говорил Томас. И здесь у меня сразу появляется вопрос: какая именно религиозность имеется в виду у Хайдеггера? Потому что он ведь устраняет то, что ожидается, и оставляет только саму ситуацию ожидания, описывает саму экзистенциальную структуру этого ожидания. Здесь как раз можно понять, что имеется в виду, когда речь идёт об Erlebnis – Entlebnis. Действительно, это ожидание живо, когда ты сам находишься в состоянии ожидания. Если теперь начать говорить о тех, которые ожидают, то этого нельзя выразить, поскольку сам в этом не присутствуешь. Поэтому нет смысла говорить о первых христианах, которые ожидали, например, конца света, потому что здесь уже некая ситуация аннигиляции экзистенции. Сам ты не присутствуешь, не находишься в эсхатологической ситуации.

Г. Мажейкис: Однако Хайдеггер говорит о нарисованных ботинках Ван Гога, которые не могут присутствовать, но, тем не менее, он говорит о возможности, о таком присутствии в свете произведения искусства, в котором можно понять бытие...

Н. Милерюс: Но он как раз говорит о ботинках Ван Гога не в историческом смысле, что какой-то исторический персонаж, художник Ван Гог, написал, а мы теперь герменевтически продумываем, что он имел в виду.

Д. Йонкус: Это, скорее, о первых христианах он говорит не в историческом смысле, а в смысле некоего повторения религиозного опыта.

Н. Милерюс: Нет, я имел в виду, что в самой ситуации этого ожидания оно может быть промыслено, но когда уже говоришь о нем как о предмете, теме, то витальный момент сразу теряется.

Т. Щитцова: Я хотела бы всё-таки вернуться от ботинок Ван Гога назад к *Бытию и времени*, к тому вопросу, который затронул Томас Содейка – я имею в виду возможность религиозного прочтения Хайдеггера. Тут, безусловно, возможны разные интерпретации. Но вот одна из них просто напрашивается и касается вопроса о том, как связать, с одной стороны, уже звучавшее финальное высказывание Хайдеггера: «Один лишь Бог может нас спасти» – и, с другой стороны, экзистенциальную аналитику *Dasein*, в отношении которой Лёвит, ученик Хайдеггера, высказал как раз упрёк в том, что Хайдеггер не сделал более эксплицитной безбожность (Gottlosigkeit) экзистенциальной аналитики. Этот момент прямо связан, конечно же, с концептуализацией проблематики смерти, эсхатологичности, в *Бытии и времени*. Но здесь же у Хайдеггера есть, действительно, очень интригующее высказывание, которое позволяет рассматривать эти слова: «Один лишь Бог может нас спасти» – как поздний ответ Хайдеггера на ситуацию безбожности в *Бытии и времени*. Фрагмент, которому я не перестаю изумляться, касается как раз «забегания в смерть». Все мы, безусловно, помним сюжет из хайдеггеровской аналитики, касающийся настроения ужаса (Angst) и того, что «забегание в смерть» характеризуется именно этим настроением. Однако в одном месте Хайдеггер пишет: «С настроением ужаса сходится настроение радости». Удивительно, но ни в одной интерпретативной работе (критической или реконструктивной) мне не приходилось сталкиваться с анализом этого фрагмента – все фокусируются исключительно на настроении ужаса. Так вот, мне кажется, что во фразе «Один лишь Бог может нас спасти» Хайдеггер как будто находит основание для той радости, которую он немножко контрабандой, что ли, пронёс в экзистенциальную аналитику.

И вообще, я тоже думаю, что вопрос относительно преемственности и трансформации христианской религиозности у Хайдеггера заслуживает особого внимания. Ведь, действительно, Хайдеггер вырастал отсюда, и *Бытие и время* можно прочитывать как философское осмысление и определённую трансформацию христианской вести, которая перекладывается на философский язык, позволяющий эксплицировать определённые экзистенциальные структуры. При этом,

после того как Хайдеггер проводит эту работу, в рамках богословия, католического и протестантского, появляются соответствующие учения, теперь уже основывающиеся на Хайдеггере. В этой связи уже упоминался Бультман, но нужно добавить ещё и Ранера, который разрабатывает христианскую антропологию. Но что здесь ещё более интересно, так это то, что внутри богословской традиции разворачиваются затем дискуссии, похожие на ту, которая развернулась сегодня у нас – дискуссия по поводу возможности политико-практического прочтения Хайдеггера. В качестве некоторой альтернативы христианской антропологии Ранера, где речь идёт об экзистенциально-трансцендентальном априори, появляются политическое богословие и феминистское богословие.

Я думаю, что взаимосвязь христианства и хайдеггеровской мысли – это не просто вопрос исторической рецепции, влияния, но здесь заключена своя особая актуальность, связанная, прежде всего, с проблемой телеологии социально-исторической жизни.

Г. Мажейкис: Небольшая ремарка к сказанному. Ваше рассуждение разворачивалось как бы от ужаса и радости к заключительному, скажем так, тезису Хайдеггера. Но можно проинтерпретировать и в обратной форме: в том смысле, что уже с самого начала, с хайдеггеровских интерпретаций не только религиозности, но и Ницше, присутствует именно дионисийство, которое включает в себя и ужас, и радость одновременно. Потом у «позднего» Хайдеггера божественность, боги и земля находятся в постоянном напряжённом соотношении, т. е. я бы сказал, что дионисийство всё время сохраняется, почему я и сказал, что вовсе не обязательно, что в словах «только Бог нас спасёт» говорится именно о христианской божественности. Поэтому и к Бультману, и к другим христианским прочтениям Хайдеггера тоже можно относиться критически.

Т. Щитцова: И всё же в продолжение этой линии, т. е. возвращаясь к историческому моменту, на который обратил внимание Томас Содейка: что есть переход от ранних лекций по *Феноменологии религиозной жизни* к *Бытию и времени*. Такое впечатление, как будто Хайдеггер хочет предложить актуализирующее прочтение христианства, которое не предполагает с необходимостью принятие на веру христианской вести, т. е. ортодоксальное принятие христианства. Если Хайдеггер действительно вдохновлялся этой задачей – предложить релевантную современному миру интерпретацию христианской вести, – то, мне кажется, Хайдеггеру это не удалось, а удалось другому и где-то примерно в это же время живущему и себя совершенно иначе политически позиционирующему мыслителю. Я имею в виду Дитриха Бонхёффера.

А. Михайлов: Но дело в том, что Хайдеггер перед собой эту задачу не ставил. Он абсолютно акцентировал своё внимание на проблематике бытия. Да, он начинал с католической теологии, но в *Бытии*

и времени речь идёт об онтологическом измерении. Всё остальное, онтическое – религия, психология, антропология, политическое – отступает на задний план. То есть это не его задача, поскольку главная проблема – как прорваться к проблематике бытия, как её артикулировать.

Д. Йонкус: Но не получается ли тогда, что это чистая метафизика?

А. Михайлов: Что значит «не получается ли чистая метафизика»?

Д. Йонкус: То есть абстрактные рассуждения, чистые, оторванные от всего эмпирического, от психологии, политологии. Ведь речь идёт не о науках или теориях, но о неких проблемах.

А. Михайлов: Тут или–или. Или мы остаёмся в сфере онтического, тогда мы игнорируем сферу бытия, или же эта сфера бытия должна быть вычленена, артикулирована для того, чтобы потом, при возвращении к сфере онтического – а это отдельная задача, – быть уже по-иному выявленной.

О. Шпарага: В продолжение того вопроса, который Далюс задал. Мы всё время слышим и с самого начала Анатолий Арсеньевич об этом говорил, что от теории к практике должен быть переход, должна быть связь. Но как понимается практика? Если практика понимается как непрерывное вопрошание о том, как мы мыслим, и о самом мыслящем, то этого недостаточно. Практика – это и определённый вызов реальности, т. е. вопрос ещё и в том, что каждый из нас понимает по-разному практику, и неслучайно возникают проекты политической, гендерной теологии, политической философии, потому что там практика – ключевое понятие, но, видимо, иначе понятая практика, чем в проекте *Бытия и времени*.

А. Михайлов: Оля, но проблема – в самом различении теории и практики и в том, какие коннотации влекут за собой эти понятия – «теория» и «практика». По отношению к гуманитарному знанию это касается и идеи фронезиса, которую Гадамер разрабатывает. В отличие, скажем, от естественных наук, где различение на фундаментальную теорию и прикладные исследования вполне легитимно, здесь необходимо говорить об имплицитном присутствии квазипрактического. Это некое процессуальное осуществление, *Vollzug*, действие исходя из самого себя в этой жизни, т. е. не просто аппликации теоретического, которое в оппозиции к практическому существует как таковое, самостоятельно, автономно, а затем как-то применяется… Это то, что реализуется в процессе, практическое действие, подобное тому как, например, рисунок возникает в процессе движения моего карандаша по листу бумаги. Здесь ведь речь не идёт о неком теоретическом пред-

ставлении о том, как рисовать, я не припоминаю никаких принципов рисования, чтобы свершилось вот это практическое действо.

Т. Содейка: Несколько мыслей одновременно пришло мне в голову. Я хотел бы в каком-то смысле продолжить то, что Татьяна говорила, и с чем я вполне согласен. Особенно упоминание Дитриха Бонхёффера, мне кажется, здесь очень уместно, потому что, думаю, то, что Хайдеггер делает в *Sein und Zeit*, это действительно является предвестием того, что начал развивать Бонхёффер – богословие «смерти Бога», – хотя само название этой ветви богословия XX века звучит парадоксально. Что значит богословие, теология «смерти Бога»? Ведь если Бог мёртв, стало быть, теология невозможна. И всё-таки эта линия прокладывается. То, что делают богословы, работающие в этом направлении, может рассматриваться как продолжение того, что инициировал Хайдеггер, ещё и в том смысле, что речь идёт о попытке найти адекватный способ, я не сказал бы даже мышления, осмысления, а чего-то более фундаментального, что я затрудняюсь назвать… Всё-таки когда Хайдеггер подчёркнуто говорит о мышлении (das Denken), то здесь уже имеется в виду не то, что мы обычно этим словом называем. А в чём разница – не совсем понятно из его текстов. Может быть, опять-таки это замечание Татьяны о таком странном коктейле страха и радости (когда страх и радость совмещаются) может дать какое-то указание в этом направлении. В обыденности эти понятия обозначают совершенно противоположные способы восприятия или способы бытия, способы самочувствия. Причём здесь положительная сторона и отрицательная определённость разводятся: страх – это плохо, а радость – хорошо. Но обыденное состояние человеческого бытия потому и является обыденным, что здесь не хватает интенсивности, в которой, как мне кажется, можно опознать то, что Хайдеггер называет бытием. Здесь было бы ещё интереснее, если бы времени было больше, призвать на помощь ещё одного мыслителя, который для Хайдеггера является, без сомнения, большим авторитетом. Я имею в виду Киркегора. Когда он говорит о страхе в более-менее том же смысле, что и Хайдеггер, то становится очевидным, что мы имеем дело с очень необычным способом бытия: когда человек желает страха. Что это такое? В собрании сказок братьев Гримм есть сказка о человеке, который не знал, что такое страх. Он ходил по свету, искал везде страх, и ему никак не удавалось найти кого-нибудь, кто бы его напугал. Но это шутка, ведь даже конец этой сказки, если помните, шуточный. Когда он, отчаявшись найти страх, уже вернулся домой, женился, обзавёлся семьёй и всё время жене докучал, что «вот все знают, что такое страх, а я не знаю, и это плохо», жене надоело это, и однажды утром, когда он ещё спал, она взяла ведро воды и вылила на него спящего. Он подскочил в ужасе. «Ох, – восклицает он, – наконец-то я понял, что такое страх». Это всё фольклор; на уровне обыденного сознания вот такие вещи могут быть рассказаны и осознаны. Но ясно, что как для Киркегора, так и для Хайдеггера страх означает нечто совершенно иное, и желание

испытать страх – на первый взгляд, может быть, мазохистское желание, – на самом деле не является таковым. Имеется в виду стремление к интенсивному переживанию, интенсивность которого предполагает слияние воедино положительной и отрицательной эмоций, как говорят психологи. Например, когда интенсивность света становится настолько большой, что мы уже не различаем цветов – всё сливается в едином потоке света. Вот этот образ может служить своего рода моделью того, к чему стремятся мыслители такого типа. Если вернуться к вопросу о том, что же Хайдеггер называет мышлением, мышлением во всех модусах его проявления, которые он упоминает, в том числе и вопрошание. (Что такое – вопрошать по-хайдеггеровски? Мы сегодня пытаемся как бы воспроизвести то, что он сам пытался сделать, насколько это ему удалось. Судя по всему, удалось не вполне. Но чего там не хватает и к чему мы должны стремиться, если пытаемся понять Хайдеггера?) Что касается аутентичности вопрошания, то мне кажется, в некотором смысле Хайдеггер сам даёт намёк, что он имеет в виду, а именно: когда заботу он представляет как основной экзистенциал, именно экзистенциал, а не категорию человеческого бытия. Мне кажется, что это даёт основание утверждать, что, во-первых, мышление для Хайдеггера, аутентичное мышление, в конечном итоге – мышление бытия, то, чего мы не в состоянии оказываемся достичь, мышление с какой-то особенной интенсивностью, в которой сливаются страх и радость, вообще – бинарные оппозиции, которыми мы пользуемся, рассматривая различные предметы или темы в онтическом плане, а не в онтологическом. Все эти противоположности сливаются воедино и составляют своего рода основу, фундамент, на котором могут держаться самые различные сферы человеческой деятельности, практики, начиная от определённой, позитивной религии… Да, я согласен, когда Хайдеггер говорит о Боге, божественности и о том, что «один лишь Бог может нас спасти», вовсе не обязательно он имеет в виду то, что называют Богом христиане. Но вряд ли можно сказать, что он призывает здесь к возвращению к дохристианским или каким-то другим верованиям.

Д. Йонкус: Мусульманству? Ведь один Бог, это такой, в общем-то, мусульманский Бог.

Т. Содейка: Ну, нет. Ведь непонятно, что это «ein» означает. Намёк ли это на единобожие или просто неопределённый артикль, который означает как раз противоположное: какой-то Бог?

Г. Мажейкис: Можно понять и так: «Любой Бог нас спасёт».

Т. Содейка: Думаю, можно.

Г. Кароблис: По поводу теологической дискуссии. Я вижу здесь как бы конъюнкцию двух утверждений. Как известно, в *Ветхом Завете* утверждается: «Начало мудрости есть страх божий». Это, ка-

жется, можно ясно соединить с высшей радостью. А если обратиться к аристотелевскому утверждению о высшей радости как мудрости, то вполне можно понять такое направление мышления. Что же касается дискуссии по поводу политического измерения, то возникает вопрос: должно ли это обсуждаться только как возможный проект или же это уже есть в настоящем? В этой связи приходит на ум утверждение немецкого социолога Ульриха Бека, который сказал, что мы живём во время, когда на системные противоречия мы даём биографические решения. Не характеризуется ли здесь наша диспозиция не только в повседневном мире, но также и в политическом плане?

Ю. Бедаш: К вопросу о соотношении практики и теории у Хайдеггера. Когда Карл Фридрих Гетманн говорит о том, что *Бытие и время* сделало эпоху, то он как раз имеет в виду прагматический поворот, который был совершён Хайдеггером в этой работе. И центральным понятием в прагматической программе Хайдеггера Гетманн считает понятие осмотрительного обхождения, *der umsichtige Umgang*. Именно это понятие, говорит Гетманн, снимает противоречие между практикой и теорией, или знанием и действием. То есть в понятие обхождения Хайдеггер и закладывает смысл того действия, о котором идёт речь. Что означает это понятие – *Umgang*? Это действие по интерпретации, по артикуляции понятого. Этот герменевтический аспект Хайдеггер объясняет ещё раньше, в материалах лекций *Онтология и герменевтика фактичности*, когда опять же фиксирует затронутый нами ранее телеологический момент интерпретации. Конечной целью, если так можно сказать, этого действия по интерпретации является формирование, как говорит Хайдеггер в этой лекции, коренной убедительности *Dasein* в отношении самого себя и достижение самопонимания. То есть понятие герменевтики, герменевтический аспект действия, позволяет связать прагматический и перформативный моменты. Мне кажется, что именно в этом понятии, *der umsichtige Umgang*, оба эти момента совпадают. Вернее, их можно связать.

/…./[3]

В. Фурс: Круглый стол, насколько я понимаю, предполагалось посвятить рассмотрению и анализу вариантов продуктивного и, может быть, подчёркнуто нешкольного усвоения идей Хайдеггера, нешкольной рецепции. И в вариантах такого нешкольного прочтения, видимо, возможны разной степени радикальности. Те варианты, которые здесь проговаривались, они, с моей точки зрения, представляют собой преимущественно разновидности почтительной интерпретации сакрализованного текста. Более продуктивными вариантами мне представляются далёкие воздействия. Далёкие воздействия, примерами которых – уже за пределами философии – могут быть, например, социология Гидденса или антропология Пола Рабинова. Это учёные, которые, безусловно, инспирированы идеями Хайдеггера, но они не стали хайдеггерианцами, не стали вопрошать о бытии, они

занимались вопросами социологии и антропологии и делали это в языке своих наук. Но это, безусловно, воздействие книги Хайдеггера. И если говорить о философии, допустим, последней трети XX – начала XXI вв., то, мне кажется, колоссальное влияние на горизонт, на параметры этой философии оказала скорее не книга *Бытие и время* Хайдеггера, а резонанс между *Бытием и временем* Хайдеггера и идеями «позднего» Витгенштейна. Этот резонанс привёл к таким вариантам рецепции, которые были совершенно не школьными. Это был тот совокупный вызов идей, в чём-то перекликающихся, сходных, провоцирующих, вызов, который требовал нового языка – не почтительного говорения в языке *Бытия и времени*, а открытия новых интеллектуальных горизонтов. И вот такие варианты далёкой рецепции, предельно нешкольной, при которой от буквы *Бытия и времени* мало что остаётся, но остаётся, используется тот заряд провокации, вызова, который здесь заключался. Эти варианты мне представляются наиболее интересными.

А. Михайлов: У меня есть только одно замечание. Я согласен, что здесь есть очень перспективная парадигма, которая открывает необъятное поле для встречи разных мыслителей из разных традиций – таких как Витгенштейн и Хайдеггер, а это наиболее крупные мыслители XX века. И, в конечном счёте, мы практически не акцентировали внимание на проблеме языка, мимо которого прошла практически вся традиция европейской философской мысли, за исключением лишь нескольких имен – Вико, Гаман, Гердер, Гумбольдт, ну и потом, конечно, более поздняя традиция. Но это была всё-таки периферийная традиция, к сожалению. Проблематика языка – это то место встречи, в котором многое может быть нами выявлено. Но прежде чем говорить о том, чтобы не следовать раболепно букве *Бытия и времени*, для того чтобы расстаться с этой зависимостью от буквы, нужно через это пройти, преодолеть, а не двигаться по касательной. И эта работа пока ещё, к сожалению, не проделана, начиная с переводов важнейших терминов и т. д. Восемьдесят лет спустя перед нами стоит проблема того, в какой степени мы сами адекватны для восприятия наследия, высказанного в этой книге. Многое говорит о том, что мы по-прежнему продолжаем редуцировать его к традиционным привычным схемам, против чего так бунтовал и протестовал Хайдеггер.

Т. Щитцова: В продолжение списка авторов, видных мыслителей XX века, которые, безусловно, находились под влиянием Хайдеггера, но предложили какие-то самостоятельные проекты, я хотела бы добавить ещё имя Батая. Упоминание Батая интересно, в том числе, и в связи с обсуждавшимся нами диалектическим взаимодействием ужаса и радости. В контексте *Бытия и времени* схождение ужаса и радости оказывается проблематичным именно в свете центрального положения смерти (поскольку радость – это радость ввиду возможности быть, а речь идёт при этом о радикальной конечности). Батай рассматривает этот вопрос в антропологической перспективе. Его интерпретация

l'angoisse, тревоги, связана с вовлечением телесного измерения человеческого существования, а точнее – эротического опыта. В этом смысле анализ Батая вполне коррелирует с той линией в философской антропологии, которая была задана Плеснером.

И я хотела бы ещё вернуться к тому, о чём говорил Анатолий Арсеньевич по поводу рецепции Хайдеггера. Конечно, со многими вещами спорить нельзя. Само собой разумеется, что нужно читать и понимать тексты. Но при этом, мне кажется, есть такие акценты в ваших высказываниях, Анатолий Арсеньевич, с которыми трудно согласиться. Ну, например, в самом начале вы говорили, что должна быть некая правильная рецепция.

А. Михайлов: Я такого не говорил. Слово «правильное» мною не произносилось. Я вообще против того, чтобы выступать за правильную рецепцию.

Т. Щитцова: Критиковалась неадекватная рецепция.

В. Фурс: Это метафора.

А. Михайлов: Я лишь выступаю за то, что нужно пройти через усвоение идей Хайдеггера.

Т. Щитцова: Другой акцент касается различения метафизического и антропологического, метафизического и социально-политического уровней. Во-первых, отталкиваясь от самого текста *Бытия и времени*, трудно придерживаться того категорического разведения, на котором вы настаиваете, потому что сам Хайдеггер пишет, что экзистенциальная аналитика *Dasein* должна выявить априори для философской антропологии. Помимо этого, в *Бытии времени*, при всей онтологичности этой работы, заключено притязание на то, чтобы задавать масштаб не только для философской антропологии, но и для социально-политической проблематики. Если бы этот масштаб не задавался, если бы этого притязания не было, Хабермас, подобно вам, не назвал бы эту книгу крупнейшим событием в философии XX века. Он пишет, что это самое значительное событие в философии после *Феноменологии духа* Гегеля. Я думаю, в том числе и потому, что здесь задаётся определённый масштаб и для антропологии, и для социально-философской проблематики.

Т. Содейка: А в каком смысле «масштаб»?

А. Михайлов: Я тоже хотел бы спросить про это.

Т. Щитцова: «Масштаб» в том смысле, что концепция, которая предложена, призвана выступить фундаментальным основанием для дальнейшего анализа философской антропологии и социально-политических проблем.

Я также хочу отдать должное тому вопросу, который затронут во вступительном докладе Анатолия Арсеньевича. Мы его не обсуждали, а мне он кажется чрезвычайно важным. Это вопрос, связанный с делатинизацией философского языка. Я не знаю, насколько это важно для литовской философии, но для белорусско- и русскоязычной философии это исключительно важная проблема. Проблема, связанная с тем, чтобы мыслить на своём языке. Потому что если мы возьмём философскую литературу, актуальную философскую литературу, появляющуюся на русском языке – на белорусском, может быть, меньше, – то это сплошные латинизмы.

В. Фурс: Англицизмы.

А. Михайлов: Это значит облегчать себе жизнь.

Т. Щитцова: Да, это облегчение себе жизни устоявшимися в языке («имеющими хождение») концептами.

Но мы должны уже заканчивать. Спасибо всем за участие.

Стенограмму подготовили:
М. Завадский, В. Новицкий

Примечания

1 См. текст О. Шпараги в данном выпуске.
2 Тема доклада Н. Милерюса: Значение *Бытия и времени* для исследований повседневности.
3 Пропущено несколько высказываний, которые отсылают к дискуссиям, развернувшимся ранее вокруг докладов, и понимание которых требует знания этого контекста.

ГИЛБЕРТ РАЙЛ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Предисловие к публикации

Гилберт Райл – один из немногих представителей аналитической традиции, живо интересовавшийся современной ему «континентальной» философией, и прежде всего немецкой феноменологией. Об этом свидетельствует, в частности, публикуемая ниже рецензия на *Бытие и время* (1929). Немецкий исследователь философии Хайдеггера и ранней аналитической философии Т. Ренч пишет: «Работа Райла в течение всей его жизни протекала под знаком аналитической рецепции феноменологии, и с самого начала его занимала дискуссия (Auseinandersetzung) с Хайдеггером»[1]. Первая часть этого тезиса представляется несомненной. В самом деле, достаточно указать на тот факт, что в статье *Феноменология versus «Понятие сознания»* (1962) Г. Райл ретроспективно характеризует свою главную работу *Понятие сознания* как «феноменологическое эссе»[2]. Довольно неожиданная самоинтерпретация, если учесть, что его отношение к феноменологии всегда было весьма критическим[3], но, как бы то ни было, это явное признание того факта, что «Auseinandersetzung» (во всех смыслах этого непереводимого слова) с феноменологией существенно повлияли на мышление и философское самосознание Райла. (Отметим также красноречивое название статьи.) Однако здесь следует иметь в виду, что для Райла феноменология была представлена прежде всего Брентано и Гуссерлем (подробнее об этом речь пойдёт ниже). Поэтому вторая часть тезиса Т. Ренча представляется менее убедительной: не только по причине отсутствия отсылок, пусть даже косвенных, к Хайдеггеру в основных работах Райла, но прежде всего потому, что, как будет показано ниже, Райл воспринял Хайдеггера как ученика и продолжателя дела Гуссерля, *не заметив*, что в *Бытии и времени* представлена совершенно иная «феноменология». Полемизируя с Хайдеггером, Райл, по сути дела, полемизирует с Гуссерлем.

Однако публикуемый текст интересен не только как памятник непонимания: дело в том, что это *непонимание под знаком конгениальности*. Между «феноменологией» Райла и (незамеченной им) «феноменологией» Хайдеггера существуют определённые параллели, позволяющие говорить о единой «феноменологии», представленной – конечно, в совершенно разных манерах, на разных языках и применительно к разным задачам – в работах обоих мыслителей. Прежде всего, это конститутивная для феноменологии как таковой установка на деструкцию интеллектуальных предрассудков[4] и методическая ориентация на повседневность (в случае Райла – в «ипостаси»

повседневного языка), открывающая возможность нового начала философствования и нового доступа к «самим вещам».

В данном очерке я затрону следующие аспекты данной темы: а) Райлово понимание философии и размежевание с феноменологией Гуссерля; в) гуссерлианизирующая интерпретация Райлом *Бытия и времени*; с) основные черты феноменологии Хайдеггера—Райла.

А.

В понимании философии Райл солидарен с Витгенштейном: её задача – не описание особых «философских» предметов, но прояснение логической структуры речи (будь то научной или повседневной) о предметах обычных. Соответственно, продукт философского мышления – это не «теория», но понимание «логического поведения» того или иного конкретного языкового выражения в том или ином конкретном контексте и – в критическом аспекте – устранение логических несообразностей, порождаемых некорректным использованием понятий и порождающих, в свою очередь, неразрешимые интеллектуальные апории.[5] Этим обусловлен интерес Райла к феноменологии, для которой одним из исходных различий является различие между вещью в её эмпирических характеристиках и мыслью в её логической структуре; в терминах Гуссерля – между «связью вещей» и «связью истин». Однако в феноменологии (в смысле феноменологии сознания) это различие разрабатывается, по Райлу, в ложном направлении, и он дистанцируется от неё по меньшей мере по двум основаниям.

Во-первых, Райл отвергает притязания Гуссерля на формирование новой науки, имеющей свою собственную предметную сферу, которой соответствуют специфические познавательные способности, такие как, например, сущностное усмотрение. Тем более для Райла неприемлемы мессианские притязания феноменологии на статус сверхнауки, полагающей смысловой базис всех прочих наук. Конечно, главное возражение Райла Гуссерлю связано не столько с его завышенными институциональными притязаниями, сколько с мотивацией – с представлением о существовании особой предметной сферы, которое затемняет и нивелирует собственно философскую работу по прояснению мышления. Различие между вещью и мыслью не должно нивелироваться в реифицирующей трактовке мысли как квазиобъекта философской квазинауки.

Во-вторых, Райл и Гуссерль занимают противоположные позиции в философии сознания: главная работа Райла (*Понятие сознания*) посвящена деструкции идеи сознания как отдельной онтической единицы (субстанции), и для него, конечно, неприемлема субъективистская ориентация Гуссерля на абсолютное сознание как смыслоучреждающую инстанцию. Кроме того, проблематика сознания, по Райлу, – это не более чем одна из возможных тем философского исследования: её привилегированное положение в феноменологии является результатом некорректного понимания специфики философского мышления.

B.

Как уже было отмечено, Райл воспринимает *Бытие и время* как вариант/разработку гуссерлевской *феноменологии сознания*. В публикуемой рецензии об этом свидетельствуют прежде всего следующие моменты.

Во-первых, задачу феноменологии Райл, с подачи Гуссерля, понимает как «анализ состояний и актов сознания», применяя эту формулировку также в критике *радикально десубъективизированной* феноменологии Хайдеггера. В связи с этим бросается в глаза «насильственность» перевода хайдеггеровского термина «Dasein» как «Я» (I): здесь Райл игнорирует явные тезисы Хайдеггера, трактующие *Я* как производный модус «Кто» вот-бытия (Dasein) – как эпифеномен определённых форм его существования (*Бытие и время*, § 25).

Во-вторых, Райл не проводит различия между гуссерлевскими *семантическими* понятиями значения и смысла, с одной стороны, и хайдеггеровским *онтологическим* понятием «смысла бытия» – с другой, интерпретируя последнее в свете (по существу, принципиально невозможной) «гуссерлевско-хайдеггеровской трактовки значения». Apropos: с игнорированием этих различий связано нивелирующее употребление Райлом терминов «experience» и «meaning» применительно как к Гуссерлю, так и к Хайдеггеру – при том, что сам он приводит специфически гуссерлевские эквиваленты этих терминов: соответственно «Erlebnis» (переживание) и «Bedeutung» (значение).

Наконец, *в-третьих*, Райл, очевидно, недооценивает радикальность хайдеггеровской попытки фундировать *онтологию наличного* в *повседневном «бытии-в-мире»*. Об этом свидетельствует один из его критических аргументов против Хайдеггера: «…Основная характеристика нашего сознательного бытия как “бытия-в-мире”, без сомнения, подразумевает, что знание лежит в основе всех прочих наших реакций и установок. Мы “имеем” мир или мы “пребываем в мире”, только если знаем, что существует по меньшей мере одно “нечто”»[6]. Здесь Райл, очевидно, понимает «мир» как совокупность вещей, а их «существование» – в терминологии Хайдеггера – как наличие. «Знание», о котором Райл говорит в этом пассаже, выражается в экзистенциальном (в логическом смысле) суждении «X существует», которое требует эмпирического обоснования и, соответственно, имеет объективирующий характер. Таким образом, Райл ставит бытие *мира* в зависимость от суждения о существовании того или иного наличного *объекта*, что явным образом противоречит хайдеггеровскому определению мира как структуры повседневного существования, которое *фундирует* объективирующее знание об объектах, но *не предполагает* его.

C.

В заключение отмечу три общие черты исследований Хайдеггера и Райла, позволяющие, на мой взгляд, говорить о единой для них стратегии философского мышления.[7]

1. *Тематизация повседневной жизни* («обыденного языка») как первичной по отношению к сфере объективного знания, выражаемого в искусственных терминологических языках науки. Логико-семантические исследования Райла в значительной мере представляют собой анализ «логического поведения» выражений повседневного языка; при этом методическое обращение «к тому, что мы говорим и не говорим или можем и не можем сказать»[8], связано с принципиальным тезисом о невозможности формализации логического строя повседневной речи, а значит, её перевода на какой бы то ни было искусственный терминологический язык.[9] Как Хайдеггер, так и Райл предпринимают «переформатирование» проблематики философского мышления, и оба при этом опираются на анализ повседневности как самостоятельной смысловой сферы.

2. *Холистическая трактовка повседневного мира/языка*: подобно тому как мир, по Хайдеггеру, следует понимать не как совокупность изолированных объектов, но как единый феномен «бытие-в-мире», язык в понимании Райла представляет собой единое целое, охватывающее всю повседневную жизнь. В методическом плане это означает, что исследование того или иного выражения или понятия возможно только как исследование целостной языковой практики (или семейства практик), в которой оно используется. «Понятия – это не вещи, кристаллизующиеся в блестящей изоляции; они представляют собой различимые черты, но не отделяемые атомы, того, что целостным образом выражено или помыслено... Исследовать их – значит исследовать живую силу вещей, о которых мы на самом деле говорим. Это значит – исследовать их не по отдельности, а в их совместной работе».[10] Любопытную параллель этой установки представляет собой хайдеггеровский тезис о зависимости смысла языкового выражения от практического контекста, в котором оно высказывается (см., например, анализ смысла предложения «Молоток тяжёл» в § 33 *Бытия и времени*[11]).

3. Весьма показательна также общая для Хайдеггера и Райла *критика опредмечивающих и абсолютизирующих трактовок субъективности*, основанная на её тематизации в качестве эффекта (продукта) определённых форм повседневной жизни. Здесь можно указать на параллельный ход хайдеггеровского анализа феномена «Кто» (*Бытие и время*, часть I, глава 4[12]) и райловского исследования понятий «Я», «самость» и т. п. в главе 6 *Понятия сознания*[13]. Отмечая различие между ранними работами Райла (периода написания рецензии на *Бытие и время*, когда он занимал картезианскую позицию в философии сознания) и *Понятием сознания*, Т. Ренч пишет: «Теперь [в *Понятии сознания*, т. е. через 20 лет после публикации рецензии на *Бытие и время*. – *Е. Б.*] он следует хайдеггеровской критике онто-

логии наличного, которая понимает человеческое бытие в нивелирующих объективирующих категориях и тем самым приравнивает его “природе” естественных наук»[14]. Стоит отметить также райловский тезис о «практическом» характере знания («знания-как»), которое может быть описано без использования понятия субъекта, и о его приоритете по отношению к теоретическому знанию («знанию-что»), существующему в рамках субъект-объектных отношений.[15] На мой взгляд, понятие практического знания в райловском смысле является точным эквивалентом хайдеггеровского понятия «Vertrautheit» — изначального (предшествующего «познанию» как специальной субъективной деятельности) знакомства с миром.

Думаю, этого эскизного сопоставления «феноменологических» проектов Хайдеггера и Райла достаточно, чтобы рассматривать их соотношение как комплементарное: наметив онтологический базис теории значения (наиболее эксплицитно в § 18 *Бытия и времени*), Хайдеггер, однако, не предпринимает специальных семантических исследований. С другой стороны, в работах Райла, посвящённых семантике повседневного языка, онтология повседневной жизни присутствует лишь имплицитно, однако в основных чертах совпадает с хайдеггеровским учением о «бытии-в-мире». Существенно также, что оба мыслителя приходят к идентичным результатам в «деструкции» новоевропейских философских предрассудков, прежде всего представления об онтологически изначальном статусе субъект-объектной оппозиции и эпистемологически фундаментальном статусе объективирующего познания.

Примечания

1 Rentsch Th. *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Stuttgart, 2003. S. 104.

2 Райл Г. *Феноменология против «Понятия сознания»* // Логос. 2006. № 1(52). С. 81.

3 В публикуемой рецензии Райл говорит, что, по его мнению, «феноменология как первая философия движется сегодня к банкротству и катастрофе...» (см. наст. изд., с. 115). Это мнение осталось в силе и в 1962 г. В указанной статье Райл пишет: «Выбранный Гуссерлем путь завел его в безвыходный тупик…» (Райл Г. Указ. соч. С. 74).

4 Для Райла «деструкция истории онтологии» была, наверное, главным делом: логико-семантический анализ языка в его основных работах – *Понятие сознания* и *Дилеммы* – всегда разворачивается на конкретном материале – применительно к той или иной традиционной апории. «Чисто» концептуальным или методологическим выкладкам в его наследии посвящено сравнительно небольшое количество статей.

5 Эта программа наиболее отчетливо представлена в статье *Категории* (1938) (см.: Райл Г. *Понятие сознания*. М., 1999. С. 323–338). Здесь философское высказывание определяется как «категориальное высказывание», которое, по Райлу, всегда имеет форму категориального различия (выражения *a* и *b* принадлежат разным категориям). Соответственно, цель логико-семантического анализа языка можно определить как проведение категориальных различий и – в критическом аспекте – устране-

ние «категориальных ошибок», проистекающих из неправомерного отождествления категорий.

6 См. наст. изд., с. 114.

7 В этом очерке речь идёт только о «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. При этом здесь не затрагивается ряд различий между ранним Хайдеггером и Райлом, например, хайдеггеровское различение собственного и несобственного существования, не имеющее соответствия в исследованиях Райла.

8 Райл Г. *Обыденный язык* // Райл Г. *Понятие сознания*. М., 1999. С. 354.

9 Помимо упомянутой статьи *Обыденный язык*, этот тезис подробно развернут в главе «Формальная и неформальная логика» работы *Дилеммы* (см.: Ryle G. *Dilemmas*. Cambridge, 2002. P. 111–129). На мой взгляд, сравнение хайдеггеровского понятия логоса и райловской идеи «неформальной логики» могло бы существенно способствовать компаративному сопоставлению феноменолого-герменевтической философии и «философии повседневного языка».

10 См.: Райл Г. *Феноменология против «Понятия сознания»*… С. 78.

11 Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1986. S. 157. В русском переводе: Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1997. С. 157.

12 Там же. S. 114–129.

13 Райл Г. *Понятие сознания*. М., 2000. С. 157–196.

14 Rentsch Th. Op. cit. S. 105–106.

15 Райл Г. *Понятие сознания*… Гл. 1. Этот вопрос я подробнее рассмотрел в: Борисов Е. *Деструкция субъективизма в философии М. Хайдеггера и Л. Витгенштейна* // *Топос*. 2006. № 1(12). С. 16–22.

Евгений Борисов

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР. БЫТИЕ И ВРЕМЯ

(Heidegger M. Sein und Zeit. Halle a. S.: Max Niemeyer, 1927)[1]

Гилберт Райл

Бытие и время – весьма сложное и важное произведение, представляющее собой значительный шаг вперёд в применении «феноменологического метода», хотя сразу отмечу, что, по моему мнению, это шаг навстречу катастрофе. По всей видимости, Хайдеггер – самый оригинальный и яркий из учеников Гуссерля, и эта книга, посвящённая Гуссерлю и впервые опубликованная в его «Ежегоднике по философии и феноменологическим исследованиям» (том VIII), предполагает знание его опубликованных произведений, а также явным образом опирается на последние, ещё не опубликованные лекции и тексты этого трудного автора. На данный момент, если бы *Бытие и время* являлось лишь изложением идей учителя Хайдеггера – а в действительности этот труд представляет собой нечто большее, – оно уже было бы достаточно сложным для понимания, во всяком случае, для английской публики, поскольку, если не считать редких ссылок, ещё ни слова из Гуссерля не переведено на английский язык, как отсутствует и адекватное представление ключевых принципов феноменологии или хотя бы логических, эпистемологических и психологических концепций из *Логических исследований* (1900–1901; исправленное издание 1913).[2] Наша задача осложняется также тем, что до недавнего времени пониманию Гуссерля препятствовало одно обстоятельство исторического характера, а именно отсутствие серьёзной оценки характера и масштабов того влияния, какое оказал на него Франц Брентано, хотя известно, что оно было значительным. До тех пор пока Краус и Кастиль не взялись за эту задачу, бо́льшая часть работ Брентано по психологии и философии оставалась недоступной. Наконец, белым пятном для большинства исследователей в этом теоретическом поле остаётся «логический реализм» Бернарда Больцано (1781–1848), оказавший наряду с исследованиями Фреге существенное влияние на логические концепции Гуссерля: первое и единственное полное издание наиболее значимого труда *Наукоучение* (1837) уже недоступно, и переизданнные Хёфлером в 1913 первые две книги из четырёх тоже уже распроданы.

Сегодня, однако, возможно увидеть начало и основные этапы развития феноменологии в некоторой перспективе; краткий обзор её генезиса предваряет мою попытку в самых общих чертах представить программу Хайдеггера и его метод (вследствие недостаточного понимания многие из его выводов мне придётся оставить без обсуждения).

Брентано был, подобно Брэдли, последователем «ассоциативной философии»; как и Брэдли, он занимался преимущественно теми вопросами, которые поставили Локк, Беркли, Юм, старший и младший Милль, а также Гербарт; как и Брэдли, он в некоторой степени отступил от выводов Юма, предложив теорию суждения, которая отрицает базовое положение Локка о том, что суждение представляет собой связь или сочетание двух «идей»; вместо этого Брентано утверждал, что суждение содержит одну идею, а также иной, несводимый к идее элемент, а именно принятие или отвержение, утверждение или отрицание. Но в отличие от метафизики Брэдли метафизика Брентано наследовала скорее аристотелианской и томистской, нежели гегелианской; кроме того, опять же, в отличие от Брэдли, Брентано избегал любой попытки определить суждение (например, в терминах субъекта и предиката), ограничиваясь его трактовкой как элементарного, нередуцируемого и неопределяемого психического факта, качественное отличие которого от простого «представления» (having an idea) (Vorstellung[3]) сводится к этому дополнительному элементу «принятия или отвержения». Брентано также выделял третий класс психических фактов, не сводимых ни к «идеям», ни к суждениям, а именно класс чувств «симпатии и антипатии» или «желания и отвращения».

Таким образом, он отходит от английской школы, поскольку отвергает «ассоциацию» как единственный принцип и «идею» как единственный элемент психических комплексов и предлагает различать три несводимых друг к другу типа психических фактов, или «феноменов», которые, конечно, могут образовывать различные комбинации. Это базовое деление принималось, во всяком случае на первых порах, всеми его учениками, в том числе Мейнонгом и Гуссерлем, которые, развивая эту мысль, осуществили ряд глубоких и значительных исследований в области психологии и философии мышления.

Однако, несмотря на ряд нововведений, в главном Брентано оставался последователем школы Локка: это показывает тот факт, что для него «идеи» (Vorstellungen) хоть и не исчерпывают собой всего опыта сознания, остаются его основой, ибо акт «представления» (Vorstellen) может иметь место сам по себе, а акты суждения и чувства всегда фундированы в акте «представления». Судить – значит иметь представление и сделать нечто по отношению к нему, чувствовать – значит иметь представление и определённое отношение к нему. Будучи крепки задним умом, мы можем теперь задаться вопросом, не приводят ли эти посылки естественным образом к субъективистской или агностицистской теории познания.

Актам представления, суждения и чувства присуща общая черта, благодаря которой они относятся к классу психических актов – в противоположность физическим фактам: им всем с необходимостью присущ «имманентный объект», или «содержание». Нельзя иметь представление, которое не было бы представлением о чём-то; не существует утверждения, которое не было бы утверждением чего-то; нет желания, которое не было бы желанием чего-то. Это отношение психического акта к его содержанию, или имманентному объекту,

Брентано назвал интенциональным, позаимствовав данный термин у схоластов, а содержание, или имманентный объект акта, – интенциональным объектом. «Интенциональность» является отличительным признаком сознания и тем, что отличает психическое от физического («res cogitans» от «res extensa»).

Относительно интенциональности (это понятие, конечно, является предельным и неопределяемым) следует сделать два существенных примечания: 1) она не имеет ничего общего с «интенцией» (intending) в смысле намерения или цели действия[4], свойства последней связаны скорее с доктриной «первичной и вторичной интенции». Хайдеггер в своей ранней работе по философии Дунса Скотта показал, что его термин «intentio» весьма близок гуссерлевскому «значению» (Bedeutung); 2) «интенциональный объект» акта сознания не является внементальной сущностью, но имманентен сознанию, содержанием которого он выступает. Он имеет психический статус и существует, если существует вообще, только вместе с тем актом, содержанием которого он является. Бытие «интенционального объекта» представляет собой «аккузатив» по отношению к акту сознания. То есть теорию интенциональности Брентано следует трактовать не как предпосылку или следствие реалистической теории познания, но только как прояснение двусмысленности, скрытой в употреблении таких терминов, как «идея», «суждение» и «чувство». Однако Брентано не является солипсистом: он различает содержание, или «интенциональный объект» психического акта, и реальный внементальный объект, например, «вещь» во времени и пространстве. Все психические акты имеют «интенциональные объекты», и только некоторым соответствуют также реальные объекты. Например, «идея» Золотой горы обладает содержанием, но не имеет реального объекта; «идея» горы Эверест имеет и то, и другое. Соответственно, идеи «сочинитель *Илиады*» и «сочинитель *Одиссеи*» обладают разным содержанием, но (возможно) им соответствует один и тот же реальный объект. Поскольку есть три основных типа психических актов, есть и три основных типа интенциональности, хотя интенциональность суждения и ощущения фундирована в интенциональности представления.

Следующим важным моментом в наследии Брентано, который стал необходимым и чуть ли не достаточным условием рождения феноменологии, является теория абсолютной самоочевидности (Evidenz) «внутреннего восприятия», или восприятия наших актуальных психических актов и состояний *вместе с их интенциональными объектами*. Возвращаясь к Декартову методу сомнения и его «cogito ergo sum», Брентано полагает, что если наши суждения о внешней реальности случайны и сомнительны (поскольку базируются на «идеях», содержания которых отличны от соответствующих внементальных объектов и абсолютно не сравнимы с ними), то наши суждения о том, что является имманентным нашему сознанию, подтверждают себя сами, ибо содержание идеи, которую мы высказываем в качестве суждения, *тождественно* её объекту. Таким образом, я могу сомневаться в том, действительно ли я вижу корабль, но не могу усомниться в том, что

предмет, который я вижу, *действительно* выглядит (looks) для меня таким, каким он мне *кажется* (seems), или в том, что я действительно полагаю, что он выглядит, как корабль; я могу сомневаться в том, что сардины – хорошая пища, но я не могу сомневаться в том, что они мне нравятся. Брентано дал объектам «внутреннего восприятия» общее название «психические феномены», или «феномены сознания», использовав термин «феномен» (это важно иметь в виду, чтобы верно понять смысл слова «феноменология») не в кантовском, но контовском смысле: подразумевая не «видимость» *в противоположность* реальности, а *реальность, которая видится*, т. е. себя манифестирует. Таким образом, «психический феномен» – это просто частная манифестация сознания. Действительно, часто этот термин означает немногим больше, чем «факт» в обыденной речи.

Таким образом, во внутреннем восприятии наших собственных психических феноменов мы имеем источник самоочевидных суждений, которые одновременно являются утвердительными и экзистенциальными; и другого такого источника нет (хотя мы можем составлять самоочевидные *негативные* суждения формы: «Ни один X не является Y», или «Не существует X, который был бы Y» – благодаря простой логической интуиции). Итак, позитивное знание либо представляет собой «внутреннее восприятие», либо фундировано в нём, благодаря чему наука об объектах «внутреннего восприятия» получает приоритет над всеми другими науками.

Брентано разделяет науку об объектах «внутреннего восприятия» на две основные ветви. Сначала только на практике, но затем также явным образом в теории он делит психологию на «генетическую» и «описательную». К первой относятся все формы индуктивной, экспериментальной, статистической, антропологической, эволюционной и патологической, или физиологической, психологии; но все эти формы генетической психологии опираются на данные «описательной» психологии, функция которой заключается в анализе и описании общих типов психических феноменов, или общих модусов интенциональности, которые экземплифицируются в частных данных «генетической» психологии. Метод «описательной» психологии является интуитивным и основывается не на выведении следствий из посылок, а на непосредственным в*и*дении единичных психических феноменов, с которых можно считать общие типические структуры. Известно, что Брентано, закрепив термин «психология» за индуктивной, или «генетической», наукой, решил дать дескриптивной науке о психических феноменах название «психогнозис». Несколько позже Краус придумал для этой науки имя «феноменогнозис», однако название, которое за ней закрепилось, предложил Гуссерль и его школа – это «феноменология». Наверное, было бы точнее, хотя и не столь удобно, назвать её «психо-феноменологией», поскольку предметная область ограничивается психическими феноменами, но это уточнение становится излишним, как только обнаруживается, что *только* психические сущности являются самоманифестирующимися, т. е. «феноменами» в собственном смысле слова.

Я полагаю, представленные доктрины Брентано имеют наибольшее значение для истории феноменологии, однако они *не исчерпывают* его учения и в некотором отношении не являются окончательными. Поздний Брентано, встревоженный теми конструкциями, которые возвели на основе его исследований два выдающихся ученика – Гуссерль и Мейнонг, от некоторых своих концепций отказался, а некоторым придал иную форму. Однако здесь нет нужды рассматривать его позднейшие новации.

Гуссерль начал свою карьеру как теоретический психолог школы Брентано; изначальный интерес Гуссерля к теории математики нашёл отражение в первой книге *Философия арифметики*, в которой принципы Брентано применяются к особой области арифметических «идей». С этого времени Гуссерль, как и Мейнонг, исследует вопросы общего характера о природе, статусе и происхождении «абстрактных идей», т. е. понятий и реляционных идей. Ранние работы этих двух авторов в значительной мере представляют собой изумительно глубокую и проницательную критику трактовки этих вопросов в английской школе Локка–Спенсера. Видимо, неслучайно именно Брентано, который считал себя учеником Аристотеля и схоластов, стал учителем мыслителей, вновь утвердивших независимую реальность «entia rationis» и обнаруживших в нашем мышлении элементы, которые не являются «ощущениями» или отголосками «ощущений». В частности, Гуссерль пришёл к выводу, что область логического не является всего лишь фрагментом области психологического. В первом томе *Логических исследований* он основательно критикует заблуждение «психологизма», жертвами которого на тот день являлись почти все логики: представление о том, что объекты логики – универсалии, факты, импликации, отношения, типы, целое и т. п. – суть не более чем ряд ментальных состояний, процессов и диспозиций. Его настойчивая и мастерская демонстрация саморазрушительного характера всех «психологистических» теорий, а также доказательство необходимости «чистой» и независимой науки логики, в которую исследования второго тома вносят ценный вклад, имели огромное значение для немецкой философии и психологии первой четверти XX столетия.

Однако у Гуссерля можно обнаружить более важные цели, чем разработка «платонистического» логического реализма, и хотя многие предпочли бы, чтобы он продолжил исследования Больцано и Фреге в направлении чистой формальной онтологии, подобно тому как это делается в «Gegenstandstheorie»[5] Мейнонга, Гуссерль не собирался отказываться от своего первого увлечения – изучения феноменов сознания. Избавление от «психологизма» не означало отказа от анализа типов «интенциональных переживаний», и ясное представление об *объектах* познания и мышления не мешало, но помогало Гуссерлю в исследовании сущности познания и мышления. Особое внимание Гуссерль уделил сложной проблеме (или группе проблем), связанной с природой и статусом значения. Ведь это общее, даже излишне широкое понятие охватывает как «термины» и «пропозиции» (т. е., грубо говоря, значения слов и предложений), с которыми имеет

дело логика, так и «идеи», или «понятия», и «суждения», которые являются объектом психологии и феноменологии мышления. Кроме того, теория математики делает необходимым исследование того, что представляют собой символы и их значения; метафизика должна ответить на вопрос о том, какого рода бытием обладают «понятия», «факты» и «предложения» (или, по выражению Мейнонга, «объективы»); философия языка и грамматики вращается вокруг идеи «выражения», и всё это – проблемы значения. И, наконец, определение всех сознательных актов в качестве «интенциональных переживаний», т. е. переживаний, сущности которых принадлежит направленность *на что-либо*, отличное от них самих, привело вскоре к тому, что существительное «значение» стало обозначать «интенциональный объект» психического акта, а глагол «значить» – интенциональную направленность (intending) акта на имманентный объект.

Итак, главный интерес Гуссерля – это феноменология психических актов, обладающих *логическим* значением, т. е. актов мышления, но параллельно он развивает общую теорию феноменологии и общую теорию её предмета – интенциональности, или наделённости значением (meaningfulness), присущей сознанию вообще. Эту общую теорию мы теперь попытаемся эскизно представить. Для Гуссерля феноменология – это наука о «феноменах сознания» (выражение Брентано, от которого Гуссерль в силу веских причин решил отказаться), или «интенциональных переживаниях». Но это не фактуальная наука: её задача состоит не в том, чтобы сначала фиксировать и изучать действительные единичные явления (actual instances), а затем делать индуктивные обобщения. Это наука о сущностях; она изучает характер переживания, делающий его частным случаем, например, сомнения или вопрошания, воображения или умозаключения. Предметом феноменологии являются типы, или типические структуры интенциональных переживаний, усматриваемые *интуитивно* в реальных или воображаемых частных случаях. Одним словом, её предмет – это сущности, а не индивиды, и её метод основан на «экземплярной интуиции». Таким образом, феноменология относится к эмпирической психологии так же, как геометрия к географии.[6] Тот факт, что сущности *существуют* и что мы можем их знать, установлен Гуссерлем в посвящённых чистой логике разделах *Логических исследований*.

Феноменология – это «эйдетическая» наука об интенциональных переживаниях, поэтому в сферу её внимания в определённом смысле попадает *всё*, ибо всё, что *есть* в каком бы то ни было смысле, будь то в смысле экзистенции или субсистенции – фантазия, факт, отношение, число 7, надежда, бессмыслица, экватор и т. д. – словом, всё, что только может быть названо или помыслено, потенциально существует *для* меня, т. е. как возможный объективный коррелят, или интенциональный объект того или иного акта моего сознания. Я могу знать об этом нечто или размышлять о нём, оно может меня занимать или раздражать и т. д., то есть оно актуально или потенциально является «аккузативом» интенционального переживания (я заимствую эту метафору из грамматики, поскольку в переводе на ан-

глийский невозможно различить «Gegenstand»[7] и «Objekt»[8]). А тот тип интенциональности, который делает мое переживание тем, что оно есть, и является – в своих специфических свойствах и в своей родовой структуре – объектом феноменологического анализа. Это имеет важные и (на мой взгляд) опасные следствия: наука феноменология получает приоритет над всеми прочими науками и, будучи беспредпосылочной, возвышается над предпосылками, присущими всем прочим наукам. Уже в *Логических исследованиях* Гуссерль разработал теорию познания, или самоочевидного суждения, в основе которой лежит, на мой взгляд, серьёзная ошибка (восходящая, я думаю, к тезису Брентано о фундированности суждения и познания в Vorstellung); согласно этой теории, те объекты познания, которые не являются переживаниями познающего, представляют собой сплетение значений, и эти значения суть *дар* сознания, так что сознание оказывается *конститутивным* для всех трансцендентных (или кажущихся таковыми) объектов. Эта теория достигает кульминации в тезисе, эксплицитно сформулированном в *Идеях к чистой феноменологии* и весьма близком идеям Канта и Грина: «чистое сознание» представляет собой единственную самодостаточную (self-subsistent) реальность и абсолютный *prius*. Поэтому Гуссерль рассматривает все объекты психических актов, *в том числе все объекты познания*, как «корреляты сознания» – вещи, бытие которых является «аккузативом» актуальных или потенциальных интенциональных переживаний.

Таким образом, в философии Гуссерля и его последователей заметна тенденция к рафинированному субъективному идеализму или даже солипсизму. На мой взгляд, эта тенденция обусловлена не самой по себе идеей феноменологии (которую я считаю полезной), но только специфической разработкой той части специальной теории значения, которая, если я не ошибаюсь, является дурным наследием гипотезы Локка–Брентано о существовании «идей» как определённых ментальных сущностей, из которых некоторым образом состоит знание, хотя они не являются ни объектами знания, ни даже актами познания, но выступают посредниками между первыми и вторыми.

Этот краткий обзор некоторых линий в философии Гуссерля (многие и весьма существенные её моменты остались за рамками данного обзора) должен служить предисловием к разговору о Хайдеггере.

До *Бытия и времени* Хайдеггер опубликовал лишь небольшой труд по философии Дунса Скотта, в котором ясно излагает учение Скотта о категориях, интенциональности и значении, по ходу дела проводя сравнение с соответствующими взглядами Гуссерля. Однако в *Бытии и времени* Хайдеггер ступает на иной путь и на протяжении 440 страниц закладывает, по его собственному выражению, всего лишь основу для решения проблемы, значительно более фундаментальной и радикальной, чем любая из тех, которые ставил перед собой Гуссерль. Более того, он создаёт новую философскую терминологию, предназначенную для отчётливого определения основных категорий того значения[9], которое он пытается эксплицировать.

Феноменология должна быть беспредпосылочной: это означает, что феноменологические интерпретации, или анализы, не должны принимать за само собой разумеющееся каких бы то ни было теорий или наблюдений, сделанных в состоянии (феноменологической) наивности. Это является общим положением. Но в действительности, полагает Хайдеггер, предыдущим феноменологам не удалось освободиться от бремени унаследованных предпосылок, которые либо ограничивали выводы, либо лишали их силы. В частности, строгому применению феноменологического метода препятствовали такие факторы, как исторический генезис феноменологии из психологии, сохранившийся в психологии наивный декартовский дуализм духа и материи, «химическая» теория атомарных идей, состояний и диспозиций, а также доминирование платоновских и аристотелевских категорий во всей современной философской и психологической мысли; в результате даже наиболее радикальные представители феноменологии, используя чужеродный инструментарий, имели лишь поверхностное представление об исследуемых объектах. Для феноменологии уже прошло, или, скорее, ещё не настало время анализировать типы психических актов и их связей, исследовать отношение «акта» к «содержанию» и отношение обоих к «реальным физическим вещам» и «миру», поскольку уже исходное разграничение таких вещей, как типы, психические акты, содержания актов, физические вещи и мир, наследуется от наивных предшественников феноменологии, а не *обнаруживается* ею самой.

Наиболее фундаментальными выступают предпосылки онтологические, и именно к этой области должна обратиться феноменология, осмотрительно отложив изучение ветвей до тех пор, пока не будут изучены корни. А корнем является бытие (Sein). Корневой проблемой феноменологии является значение бытия, но речь идёт не о поиске его *определения* (это было бы нелепой затеей), но о выработке нового — феноменологического — понимания, благодаря которому мы увидели бы «отчётливо» то, что, конечно, «некоторым образом» уже понимали или знали. Под «бытием» подразумевается не то или иное сущее (entity), о котором мы могли бы сказать, что оно существует или является тем-то и тем-то, но некое всеобщее, которое экземплифицируется в сущем. Гуссерль хотя и пришёл к выводу, что бытие представляет собой не что иное, как коррелят сознания, т. е. как раз то, чем сознание обладает как своим «аккузативом», так и не сумел до конца освободиться от картезианской точки зрения, согласно которой бытие и сознание находятся в отношении «vis-à-vis», так что, исследуя сознание, мы исследуем нечто, за пределами чего лежит трансцендентная область абсолютной реальности. Мысля в этих рамках, Гуссерль мог *разделять* сферы феноменологии и онтологии, считая первую наукой о сознании, а вторую — наукой о чём-то другом.

Хайдеггер критикует это наивное допущение: по его мнению, первая задача феноменологии состоит в том, чтобы, отбросив представление о расколе между сознанием и бытием, проанализировать и

описать тот базовый уровень опыта, на котором эта мнимая противоположность возникает *для нас*. Наша склонность рассматривать бытие как антитезу сознанию сама является одним из интенциональных переживаний, и возможно самым важным из интенциональных переживаний, которые феноменология должна исследовать. Так Хайдеггер обращает себе на пользу возражение, которое, конечно, выдвинул бы более ортодоксальный феноменолог, а именно то, что феноменология, будучи по определению наукой о сознании, может включить бытие в сферу своего внимания только на основе нелегитимного допущения, согласно которому бытие представляет собой переживание или некий его компонент.

Далее, гуссерлевские взгляды на мышление и сознание, равно как кантовские и декартовские, сформировались в свете онтологических категорий Платона и Аристотеля. Но поскольку эти категории были извлечены из естественной и наивной (т. е. дофеноменологической) установки по отношению к миру и нам самим, на самом деле их следует не отбросить, но, так сказать, взять в кавычки: объяснить вместе с наивной установкой, из которой они вырастают. Эти категории не могут обеспечить нас терминами, необходимыми для раскрытия искомого значения, поскольку они, по меньшей мере, подозреваются в метафоричности. Феноменология – это герменевтика, и категории, которые образуют некритически усвоенный (untested) каркас нашего повседневного мира, относятся к её первичным *интерпретандам*.

Практическое следствие этих взглядов состоит в том, что Хайдеггер возлагает на себя трудную задачу создания, а на нас – пугающую задачу понимания совершенно нового терминологического словаря, бо́льшую часть которого образуют сложные выражения, составленные из повседневных, знакомых нам «с пелёнок» слов и фраз. Этот словарь создаётся, чтобы указать на корни и главные ветви значения более изначального, чем те категории, с помощью которых Платон, Аристотель и более поздние учёные и философы научили нас говорить и думать так, что мы привыкли рассматривать в качестве первичных и центральных идеи, в действительности являющиеся составными и производными. Онтологическая феноменология Хайдеггера обращает взор назад, чтобы с помощью нового метода и с новой ясностью рассмотреть истоки значения, из которого проистекают наши самые привычные и самые «домашние» понятия и классификации. Я думаю, принцип, которым руководствуется Хайдеггер при создании своей новой терминологии, составляет гипотеза о том, что определённые, знакомые нам «с пелёнок» слова и выражения обладают той простотой и свободой от интеллектуальных ухищрений, что позволяет им выражать действительно простые значения более адекватно, чем это делают технические термины, которые наука и философия выработали в ходе долгого развития. Эта гипотеза представляется мне довольно рискованной, поскольку, как минимум, есть основания считать, что именно в языке науки и философии, а не в языке села или детской, человечество смогло в некоторой степени избежать метафоричности.

В *Бытии и времени* Хайдеггер не собирается штурмовать свою конечную цель; открывая свою кампанию, он занимает более близкую к дому территорию. В самом деле, максимальная близость к дому существенна для его отправного пункта, поскольку, прежде чем интерпретировать бытие, которым обладает всякое сущее как таковое, он пытается исследовать, какого рода бытием обладаем *мы* — те, кто предпринимает это исследование. Подобно Брентано и Гуссерлю, Хайдеггер обращается к Декартову «cogito ergo sum» и проясняет более глубоко, чем это мог сделать Декарт, не только, что такое «cogitatio» или что может сделать «res cogitans», или что может с нею произойти, но также и то, что такое «Я» и чем оно должно быть, чтобы были возможными такого рода действия и происшествия. Герменевтика *sum* представляет собой подступ к герменевтике *esse*; и если удастся выяснить, что́ это в конечном счете значит — быть тем, кто имеет опыт, — то откроется (возможно, единственная) перспектива для исследования внутреннего значения бытия.

Хайдеггер обозначает «Я», которое мыслит и, в частности, ставит вопросы, использует методы и оценивает ответы (всё это я делаю сейчас), термином «Dasein»[10] (одно из многочисленных заимствований из устоявшейся *философской* терминологии — неизбежных, но сбивающих с толку). Таким образом, задачей *Бытия и времени* является «герменевтика», или «аналитика», «Dasein»; а поскольку моё бытие — это не безвременная субсистенция, но бытие самим собой через континуум моментов «теперь», особой задачей работы (на что указывает и название) является анализ внутренней *временности* моего бытия. Возможно, интерес Хайдеггера к тому, каким образом время присутствует в опыте сознания, стимулировали некоторые лекции Гуссерля по внутреннему опыту времени, прочитанные в 1905 и позже. Совсем недавно эти лекции были опубликованы Хайдеггером.

Наиболее фундаментальный и «изначальный» момент в бытии «Dasein» — это «бытие-в-мире», которое, однако, понимается не в том смысле, в каком стул пребывает в комнате или корова в поле: быть в мире — значит иметь мир, т. е. быть им всецело занятым и поглощённым. Мир, в котором я в этом смысле существую, представляет собой всё, что он для меня значит; он является тем, что делает меня тем, кто имеет переживания. «Бытие-в-мире» — это сплетение установок, интересов и форм деятельности (utilisations) *Dasein*. Словом, мир, «в» котором я существую, — это просто сумма всего того, что меня *заботит* (what I am about). Различие между теорией и практикой, мышлением и волей, мыслью о чём-то (thinking-about) и направленным на что-то действием (doing-about) является производным от изначального модуса бытия «Dasein», а именно «озабоченности» (being-about) (besorgen). Присущий «Dasein» характер «озабоченности» (being about…) не является неким случайным атрибутом: «быть озабоченным» — это сущность его бытия. И поскольку мир, а именно то, чем я озабочен, по своей сути принадлежит тому, что я есть, ложный субъект-объектный дуализм оказывается чистой фикцией, которая обусловлена натуралистической трактовкой отношения

между мной и моим миром по аналогии с отношением между двумя фрагментами моего мира.

Одним из производных модусов озабоченности является мышление, а одним из производных модусов последнего – познание; производный характер познания доказывается тем, что прежде чем что-то знать, я должен «задаться вопросом о...», а перед этим я должен «заинтересоваться чем-то» или «обеспокоиться чем-то», что в конечном счёте весьма близко изначальному модусу «озабоченности», а значит, и «бытия в качестве Я» (being-an-I), которое существует. Хотя всё, при-чём-я-существую-в-мире, имеет характер бытия чем-то, чем я озабочен, этого ещё недостаточно, чтобы охарактеризовать то, что мы обычно называем «вещами». Значение «вещи» не изначально, но производно, и до того как мир, которым я «обладаю», заполнится вещами, он уже оказывается заполнен *инструментами*, или *средствами*, т. е. тем, что можно использовать при выполнении определённой задачи для определённой цели. Лишь затем появляется понятие «вещи», а именно того, чего не нужно или нельзя использовать: понятие «веши» является производным от понятий «неиспользуемый» и «инструмент»; таким образом, использование как модус «озабоченности» является первичным по отношению к таким модусам «озабоченности», как познание, классификация и именование «вещей». (Здесь стоит заметить, что Хайдеггер, похоже, путает антропологическую и логическую первичность. Возможно, человеческая природа такова, что мой интерес к вещам начинается с заинтересованности тем, что я могу и чего не могу с ними делать, и лишь затем возникает желание узнать, что они представляют собой с научной точки зрения. Но как первая, так и вторая установка включает в себя познание вещей как обладающих свойствами и связанных отношениями, хотя в раннем детстве мой интерес ограничен лишь немногими из этих свойств и отношений, а именно теми, которые важны для моих занятий. Ниже я выскажу более фундаментальное возражение, связанное с тем, что все так называемые «изначальные» установки или формы «бытия в качестве Я» на самом деле включают в себя определённое *знание*, с необходимостью имплицирующее универсалии и категории, которые анализ *Dasein* не освещает и не может осветить.) Важно отметить, что во всех формах озабоченности, бытия-в, бытия-при и бытия-без, которые характеризуют «Dasein», последнее обладает своего рода *пониманием* того, что оно есть и что оно делает; это понимание состоит не в том, что «Dasein» обладает научным, «тематическим» *знанием* (такое знание представляет собой позднейший продукт), но в том, что настроения, напряжения и модуляции его бытия в качестве *Я* оказываются «высветлены», или «прозрачны», для него. В противном случае анализ *Dasein* не обладал бы самоочевидностью и не обеспечивал должного подхода к нашей конечной проблеме.

Пространственность мира оказывается производной от таких простых установок, как подручность-удобство-в-использовании или неподручность; однако я должен пропустить этот и некоторые другие

важные фрагменты текста, в которых прослеживается происхождение или даётся анализ конституент и структур «нашего» мира, отметив лишь сходство хайдеггеровской трактовки пространства и времени с концепциями Бергсона и некоторых антропологически ориентированных прагматистов.

Что же, в конечном счёте, *есть* Dasein? Что означает «sum» в «cogito ergo sum»? Вопросу о том, что представляют собой исходные образцы моего поведения, установок, действий и настроений, предшествует вопрос: что значит быть *Я* (Dasein)? На первый взгляд, ответ звучит странно: «Dasein ist Sorge»[11]. То, что *Я* есть — это обеспокоенность, или забота (cura). Воля, желание, интерес, размышление, познание, действие вместе со своими «аккузативами» — всё это формы «заботы» о чём-то или о ком-то. Хайдеггер говорит, что пришёл к этой концепции заботы как абсолютно изначального бытия, присущего *Я* как таковому, через августинианскую и другие христианские доктрины природы человека. Но я подозреваю, что эта концепция опирается также на характеристику сознания как интенционального у Гуссерля и Брентано. Ведь под «заботой» Хайдеггер подразумевает не какую-либо специфическую эмоцию опасения, тревоги или желания, и не акт стремления или склонность, или порыв, но изначальный модус бытия, в котором фундированы все подобные эмоции, действия и состояния, поскольку все они являются частными проявлениями «заботы».

Следующий момент связан с проблемой *временности* «Я»: то, что *Я* есть, не исчерпывается тем, что было мной сделано и чем я стал на данный момент; для моего бытия тем, что я есть, существенно, что во мне есть возможности: я *могу* быть тем, чем ещё не являюсь; и то, чем я могу быть, столь же присуще моему бытию, как и то, чем я уже являюсь, т. е. то бытие, которое я уже реализовал. Соответственно, забота — это всегда забота как о том, чем я могу стать, так и о том, чем я уже являюсь. Это делает необходимым анализ моего бытия как *целого*, т. е. как целостной структуры, интегральными моментами которой является то, чем я являюсь актуально, и то, чем я могу быть. Одной из характеристик моего целостного бытия является то, что оно, как жизнь, *оканчивается* смертью, не находя в ней своего *завершения*. Таким образом, мы должны исследовать, чт*о* это за целое, которое имеет окончание в смерти и (никогда полностью не реализованное) завершение в бытии всем тем, чем оно может быть. Этому целому принадлежит совесть — ясное в*и*дение (certainty) того, чем я мог бы быть, — и чувство греха, или вины — понимание того, что я не являюсь тем, чем мог бы стать. (Здесь Хайдеггер возрождает некоторые важные тезисы Августина, и это наводит на мысль, что вторая часть его труда представляет собой некий вариант философии Экхарта в феноменологических одеждах.) Но здесь, во всяком случае для рецензента, туман становится слишком плотным, и я не возьмусь представить результаты анализа нашей внутренней временности и некоторых понятий, связанных со временем, историческим становлением и историей, а также критику теорий Дильтея и Гегеля.

Несколько слов о *методе* феноменологии. Предметом её гордости является то, что она не создаёт «логических конструкций», «теорий» или «систем» и не опирается на них. «Феноменология гипотез не измышляет». Она не выводит дедуктивных заключений из аксиом или индуктивных – из наблюдаемых и зафиксированных фактов. Её метод – это «экземплярная интуиция»: она рассматривает частные случаи как образцы сущностей или типов – конечно, в области сознания. Мы интуитивно постигаем в чувстве гнева, акте выбора или воображения тот сущностный характер, без которого данные переживания могли бы быть чем-то иным, отличным от гнева, выбора или воображения. В частности, задача, которую ставит перед собой Хайдеггер, состоит в том, чтобы раскрыть, развернуть или проинтерпретировать сущность того, что мы делаем и что мы суть. Поэтому его утверждения, которые при первом чтении кажутся чисто догматическими, следует читать как выражение герменевтического анализа, понять который означает увидеть его истинность. Он просто явным образом говорит нам то, что мы «в глубине души» должны были знать всегда. Подобным образом, например, Кук Уилсон не говорит нам ничего *нового* о понятии, мнении или убеждении; то, что он говорит, мы узнаём как то, что имплицитно знали с самого начала.

Чрезмерное расширение этого метода таит в себе определённые опасности; если, к примеру, наш интерпретатор принимает, не отдавая себе в этом отчёта, определённую теорию познания или метафизическую систему, он легко может включить в свои интерпретации такие допущения, которые невозможно интуитивно обнаружить в исследуемых примерах, поскольку даже если эти допущения верны, они всё же не принадлежат сущности этих примеров. Или, в силу того же влияния, он может не заметить того или иного интегрального элемента в сущности примера. Так, я подозреваю, в хайдеггеровский анализ человеческой природы были включены некоторые антропологические теории, а с другой стороны, философ забывает о фундаментальной роли познания в бытии-в-мире и в любом переживании значения. Таким образом, Хайдеггер, как мне представляется, считывает с нашего повседневного опыта антропологическую метафизику, оба элемента которой – позитивный элемент гуманизма и негативный, скептический элемент релятивизма и солипсизма – базируются на идеях, интерполированных в феноменологический метод, а не открытых с его помощью.

Остаётся сделать несколько пробных замечаний относительно главной идеи Хайдеггера – подхода к герменевтике бытия через герменевтику «бытия в качестве Я» (*Dasein*) – и соответствующего метода.

I. Прежде всего, Хайдеггер считает самоочевидным, что некоторого рода понимание того, что я делаю и что я есть, существенным образом принадлежит моему деланию того, что я делаю, и бытию тем, что я есть. Я полагаю, эта доктрина имеет тот же характер, что и идея «внутреннего», или «имманентного, восприятия», в котором я, согласно Брентано и Гуссерлю, имею источник позитивных само-

очевидных суждений, причём единственный источник, так что любая степень «очевидности» любого моего позитивного суждения должна либо иметь место в самоочевидности «внутреннего восприятия», либо на нём основываться. Но хотя невозможно оспорить, что я могу знать мои собственные переживания и моё переживающее *Я*, тезис о том, что этим исчерпывается всё, что я могу знать (а если я могу знать что-либо ещё, то только на основе предшествующего знания моих переживаний и моего *Я*), далёк от самоочевидности; более того, он мне кажется самопротиворечивым. В любом случае, этот тезис предполагает определённую теорию познания и метафизику, а значит, феноменология, основанная на этой теории, оказывается небеспредпосылочной. Однако я допускаю, что анализ того, что значит быть *Я* и иметь переживания, был лучшим, хотя и не единственным подступом к исследованию предельного вопроса о том, что представляет собой бытие как таковое. Возможно, «Я» — это самый доступный или самый прозрачный экземпляр бытия.

II. Кто-то придрался бы к исходному допущению, согласно которому *существует* проблема значения бытия. Но мне вопрос (возможно, ведомственного характера) об отношении между бытием как безвременной «субсистенцией» и существованием в пространственно-временном мире представляется существенным, и я не стану браться за это оружие.

III. В представленной здесь феноменологической теории есть нечто, что я рассматриваю как роковую двусмысленность, которая обеспечивает феноменологии логическую первичность по отношению не только к психологии, но и к логике, метафизике, математическим и естественным наукам. Восприняв Брентанову версию теории идей Локка и Юма, предполагающую различение между актом и содержанием (или имманентным объектом) представления, феноменологи радикально обобщили этот принцип, обнаруживая в каждом феномене сознания, т. е. в каждом интенциональном акте, или переживании, с одной стороны, акт и, с другой стороны, содержание, или значение. И затем, наблюдая мир, они видели всякую вещь или событие, всякое отношение или универсалию, всякое постижимое «это» как объективный коррелят или содержание соответствующего акта сознания, будь то знание, предположение, досада на что-то, желание чего-то или заинтересованность чем-то. А поскольку собственной задачей феноменологии является анализ состояний и актов сознания, в её сети попадает всё, ибо всё представляет собой значение-для-меня или обладает таковым, а значение акта или актов, в которых оно обладает значением-для-меня, является собственным предметом науки об интенциональности.

Но если речь об актах, имеющих «значения», или о вещах как «значениях актов» — это опасная метафора, то уже роковой ошибкой становится говорить о познанной вещи как о корреляте акта познания, как если бы подразумевалось, что мы можем добраться до сути вещи путём анализа нашего познавательного переживания. Близнец является коррелятом близнеца, но операция, которую делают одному из

них, — это операция, которую делают близнецу другого, но не самому этому другому. Эта двусмысленность опасна при применении феноменологического метода, и здесь, в *Бытии и времени*, эти опасности можно видеть. Ведь наличие *знания* о некоторой действительности (которое, без сомнения, присутствует в любом переживании сознания) хотя и не признается явным образом, всё же неявно привносится в такие понятия, как «понимание» и «высветление», равно как и в бесчисленные «изначальные» термины, которые Хайдеггер пытается встроить в новый философский словарь. В частности, основная характеристика нашего сознательного бытия как «бытия-в-мире» подразумевает, что *знание* лежит *в основе* всех прочих наших реакций и установок. Мы «имеем» мир, или мы «пребываем в мире», только если знаем, что существует по меньшей мере одно «нечто». Равным образом терпит крах и попытка вывести наше знание «вещей» из практического отношения к инструментам, поскольку использование того или иного инструмента включает в себя знание о том, что он собой представляет, и как и для чего его можно использовать. И даже если нам угодно называть известные вещи «коррелятами актов знания», мы должны, по меньшей мере, отдавать себе отчёт в том, что ответ на вопрос о том, что суть вещи, даёт отнюдь не анализ наших актов познания вещей, но только всё более детальное познание самих вещей.

Эта двусмысленность особенно хорошо замаскирована в концепции значения и столь же глубоко в неё встроена. Вещь, которую я знаю и маркирую такими символами, как предложения, в некотором смысле слова является «значением» моих предложений; но она не является (разве что *per accidens*) переживанием, или актом сознания, как не является и чем-то, что актом сознания конституировано. И только в ином смысле слова «значение» является чем-то производным от состояния или акта сознания, а именно: когда речь идёт не о вещи, обозначаемой символом, а о том факте, что данный символ символизирует данную вещь. Конечно, символ обозначает нечто, потому что мы наделили его этой функцией, и в этом смысле его значение (наделённость значением) является продуктом акта сознания, но исток функционирования символа отнюдь не совпадает с истоком обозначаемой им вещи: лес, в котором вырос указательный столб, отнюдь не является родным домом для города, на который указывает висящая на столбе табличка.

Я акцентирую здесь эти аргументы против гуссерлевско-хайдеггеровской трактовки значения по двум взаимосвязанным причинам.

А. По моему мнению, можно показать, что гуссерлевские теории значения (Sinn и Bedeutung)[12] вырастают прежде всего из брентановской теории «идей» (Vorstellungen). Первоначально значение — это не более чем интенциональный «аккузатив» акта «представления»; позже этот термин включает в себя также интенциональные аккузативы актов суждения, так что пропозиции, как и понятия, тоже оказываются значениями. И в конечном счёте (поскольку репрезентацио-

низм всегда приходит к субъективизму) эта теория должна объявить мир вещей и событий, как *я его схватываю*, всего лишь сплетением значений, которые являются продуктом актов сознания.

Б. Я думаю, можно также показать, что единственной причиной, по которой хайдеггеровская герменевтика *Dasein* принимает (или обещает принять) форму своего рода антропологической метафизики (странным образом напоминающей сразу о Джеймсе и Св. Августине), является предпосылка, заключающаяся в том, что значения, которые его герменевтика должна распутать и прояснить, некоторым образом конституированы человеком. Но, сожалея о том ущербе, что нанесли его метафизике неосознанные предпосылки, я восхищаюсь необычным предприятием Хайдеггера и теми его достижениями, которые я смог проследить, а именно феноменологическим анализом того, что происходит в глубине человеческой души. Хайдеггер показал себя как значительный мыслитель благодаря необычайной проницательности и глубине исследования сознания, смелости и оригинальности методов и заключений и неослабевающей энергии, с которой он стремится мыслить по ту сторону устоявшихся категорий ортодоксальной философии и психологии.

В пользу Хайдеггера я должен также сказать, что хотя я и считаю, что феноменология как первая философия движется сегодня к банкротству и катастрофе и завершится либо саморазрушительным субъективизмом, либо пустым мистицизмом, я осмеливаюсь на это суждение со сдержанностью и оговорками, поскольку прекрасно осознаю, насколько я далёк от понимания этого трудного произведения. Следует ещё отметить прекрасное полиграфическое исполнение книги, в частности широкие поля страниц.

Примечания

1 Первая публикация: Ryle G. *Sein und Zeit. By Martin Heidegger* // Mind. New Series. 1929. Vol. 38. № 151. P. 355–370. Перевод выполнен по электронной публикации текста на сайте http://www.jstor.org. Все примечания, кроме 2 и 6, даны редактором перевода.

2 См. статью Бойса Гибсона (Boyce Gibson) в *Mind* (1922); ссылки и цитаты в последних публикациях Бозанкета (Bonsanquet); а также статью Линке (Linke) в *The Monist* (1926).

3 Представление (нем.).

4 Это замечание, звучащее по-русски странно, связано с тем, что в английском языке глагол *intend* означает, в частности, «намереваться».

5 Теория предмета (нем.).

6 На английском языке хорошая характеристика предмета и метода феноменологии, а также её отношения к эмпирической психологии дана (конечно, непреднамеренно) Куком Уилсоном: Wilson C. *Statement and Inference.* Vol. I (с. 328) и последнее предложение § 119 на с. 277. Кроме того, его анализ, например, мнения, убеждения и веры представляет собой превосходное применение «феноменологического метода».

7 Предмет (нем.).

8 Объект (нем.).

9 Строго говоря, когда речь идёт о Хайдеггере, термин *meaning* следовало бы переводить как «смысл», поскольку здесь подразумевается «смысл

бытия» (Sinn von Sein). Мы передаём этот термин как «значение», поскольку Райл не только не проводит явного различия между «значением» (Bedeutung, Sinn) у Гуссерля и «смыслом» (Sinn) у Хайдеггера, но и отождествляет эти понятия, что можно видеть, например, в его критике «двусмысленности», скрытой в «гуссерлевско-хайдеггеровской трактовке значения».

10 Вот-бытие; в переводе В. В. Бибихина – «присутствие» (см.: Хайдеггер М. *Бытие и время*. М., 1987).

11 Вот-бытие – это забота (нем.).

12 Смысл и значение (нем.).

Перевод *Е. Игнатович*
под редакцией *Е. Борисова*

СООБЩЕСТВО ТЕХ, КТО НА ПУТИ К СМЕРТИ

Уолтер Броган

В данной статье речь пойдёт о том, что *Бытие и время* Мартина Хайдеггера в своих сущностных моментах обеспечивает надлежащую философскую основу для современного, постмодернистского, понимания этических отношений и политического сообщества. Хайдеггер развивает и радикализирует данную формулировку нового фундамента для сообщества, не устраняющего единичность и инаковость своих участников, в поздней работе *Материалы по философии*[1], так как здесь он порывает с последними остатками понимания общества как слияния (fusion model) — эту модель мы находим в его раннем анализе горизонта и мира — и вместо этого развивает модель сообщества, которая в ещё большей степени децентрирует субъективность, одновременно акцентируя различие, раскол и невзаимность в самой сердцевине сообщества единичных сущих (beings). Мой главный тезис заключается в том, что смерть, как она понята в рамках хайдеггеровского анализа, будучи на деле конститутивной экзистенциальной характеристикой Da-sein, является предпосылкой сообщества, остающегося верным предельной единичности и конечности каждого из членов человеческого сообщества.

Утверждение, что бытие-к-смерти является основанием более радикальной хайдеггеровской концепции общества, конечно же, иронично, поскольку Хайдеггер, как представляется, настаивает — в противоположность преобладающему акцентированию ситуированности Da-sein в остальной части текста, — что в конечном итоге Da-sein остаётся неизбежно схваченным в его обратном набрасывании на себя. Смерть, утверждает Хайдеггер, — это «наиболее своя, безотносительная, не-обходимая возможность» (*БВ*, 250)[2]. Но это отрицание того, что смерть формирует основу для сообщества, — всего лишь кажимость. На деле, хайдеггеровское рассмотрение бытия-к-смерти противостоит понятию сообщества, основанному на теории слияния, уничтожающей изолированность бытия другого от моего собственного бытия во имя единства и совместности. Однако хайдеггеровское утверждение, что «никто не может снять с другого его умирание» (*БВ*, 240), представляет бытие-к-смерти как пограничное условие, предупреждающее кооптацию и присвоение бытия другого. Иными словами, анализ бытия-к-смерти обеспечивает основу для концепции бытия-вместе и дружбы, имеющей своим условием осознание инаковости другого.

Однако именно эта неразделённость и одиночество смерти подвигли многих критиков на обвинение онтологии Хайдеггера в неспособности продумать ни инаковость, ни сообщество. По

мнению этих критиков хайдеггеровская трактовка бытия-к-смерти не оставляет пространства для экзистенциально насыщенного опыта встречи Da-sein(ов) между собой. По этой причине хайдеггеровская онтологическая тематизация инаковости, говорят они, заканчивается редукцией другого к аспекту существования онтологически изолированного индивида, или же, пытаясь понять хайдеггеровское видение сообщества, необходимо положиться на первый раздел *Бытия и времени*, где говорится об онтической вещно-ориентированной встрече с другими существами в мире озабочения.

Жак Таминьё, например, в статье *Хайдеггер и проект фундаментальной онтологии* придерживается той точки зрения, что в *Бытии и времени* имплицитным является платонический уклон, что приводит Хайдеггера к прочтению аристотелевского праксиса, как если бы тот был интеллектуальным фронезисом. Автор утверждает: «По этой причине в фундаментальной онтологии трансценденция не позволяет нам понимать праксис в связи с общей сферой поступков и слов, как это имело место в греческом полисе и находило своё выражение у самого Аристотеля»[3]. В прочтении Таминьё *Бытие и время* является фундаментально солипсистским, предлагая концепцию мира, лишённого, по его словам, как людей, так и вещей. Единственная связь, которая есть у Da-sein с другими, согласно анализу Таминьё, осуществляется через падшее в неаутентичную жизнь Da-sein, позволяющее своему бытию быть детерминированным вещным миром, в который оно включено. Выражая позицию Таминьё, как я её понимаю, в более сильных терминах: аутентичное Da-sein есть самодовлеющее бытие (a being unto itself), само-замкнутое таким образом, что оно фундаментально изолировано от всякого подлинного доступа к другому. Напротив, неаутентичное Da-sein втянуто в повседневный мир озабоченного растворения в других и страдает от сопутствующей этому утраты самости. Возвращение аутентичной самости возможно лишь потому, что Da-sein не состоит в действительной связи с другими. Я надеюсь продемонстрировать, что подобное прочтение, допустимое лишь при условии, что некто исходит из раздвоения теоретической и практической жизни, упускает из виду важный аспект хайдеггеровской трактовки Da-sein как наиболее собственного, аутентичного бытия-собой, а именно то, что соотнесённость (relationality) также лежит в основе аутентичного опыта самости, анализируемого во второй части *Бытия и времени*. Если осознать это, то тогда аутентичное решительное Da-sein предстанет одновременно и как момент экзистенциального одиночества, и как экстатическая открытость другому как другому.

Прочтение Жака Таминьё, приписывающее первой части *Бытия и времени* пойесис и вовлечённость Da-sein в бытие с другими, чем оно само, сущими, по иронии напоминает прочтение Хайдеггера у Хьюберта Дрейфуса в книге *Бытие-в-мире: комментарий к «Бытию и времени» Хайдеггера, раздел первый*[4]. Оба – и Дрейфус, и Таминьё – разделяют сходное допущение, а именно: существует дихотомия экзистенции и фактичности в структуре *Бытия и времени*, дихотомия, которая существует параллельно различию между трансценденцией

и вплетённостью. Оба, кажется, не в состоянии узреть центральный момент хайдеггеровского подхода к движению между фактичностью и экзистенцией, «движению», открывающему пространство бытия в мире. В результате и тот, и другой автор прочитывают Хайдеггера таким образом, что стирается различие между двумя этими понятиями. Таминьё видит в качестве фундаментальной категории Хайдеггера экзистенцию и соответственно обвиняет Хайдеггера в философии трансценденции, разделяющей с Платоном пренебрежение к вовлечённости. Дрейфус, с другой стороны, прочитывает *Бытие и время* как учение о фактической жизни и привносит хайдеггеровскую трактовку аутентичной экзистенции в мир повседневного озабочения, постулируя тот тезис, что аутентичность для Хайдеггера сводится к осознанию того, что наша экзистенция – это «ноль» (nullity), и таким образом наше бытие в качестве Da-sein есть не что иное, как то, что мы делаем.

Дрейфус, по большому счёту, несёт ответственность за преувеличение значимости первого раздела, а также за предположение, что именно в нём можно обнаружить хайдеггеровское понимание сообщества. Так, например, Дрейфус пишет: «Хайдеггер стремится показать, что разделяемый публичный мир есть единственный мир, который только существует или может быть»[5]. Дрейфус настаивает, что второй раздел *Бытия и времени* делает явной преимущество первого раздела, демонстрируя то, что Da-sein не имеет никакой иной самости, кроме той, что оно обнаруживает, сталкиваясь с самим собой как растворённым в повседневности. «Ужас обнажает то, что самость не имеет собственных возможностей, и таким образом ответ Da-sein на ужас не может быть найден им в самом себе... это не в человеческих силах». Дрейфус настаивает, что «Хайдеггер придерживается мысли, что (1) всё “то-ради-чего” предоставляется культурой и существует для каждого и что (2) Da-sein никогда не может преодолеть эти безличные публичные возможности таким образом, чтобы они стали его собственными, даровав ему, соответственно, идентичность»[6].

Дрейфус хочет за Хайдеггера довести до логического конца то, чему я также желаю привести аргументы, а именно, что в *Бытии и времени* Хайдеггер преодолевает современный концепт изолированной субъективности и предоставляет основание для понимания фундаментально общинного (communal) и соотносительного характера Da-sein. Однако преодоление модерной субъективности не требует отрицания основного момента второго раздела *Бытия и времени*, призванного показать, что возможность целостного бытия и бытия собой, которая далека от того, чтобы быть разрушенной деструкцией субъективности, впервые подлинным образом выходит на передний план. Более того, хайдеггеровское понимание человеческого сообщества не привязано к его анализу мира подручности, очерченному в первом разделе. На самом деле этот мир принадлежит неаутентичному Da-sein, а именно тому Da-sein, которое имеет тенденцию рассматривать себя как субъекта и которое встречает другие Da-sein только посредством публичной сферы разделяемых экономик и производств. Подлинное сообщество

основывается не на этой публичной сфере «людей», сфере, в которой другие экзистенциальные Da-sein никогда не встречаются аутентичным образом, но, скорее, на некоем способе бытия вместе, который сам создаёт возможность для такого вида публичного разделения (sharing) себя, являющегося аутентичным и экзистенциальным. Я полагаю, что это именно то, что Хайдеггер имеет в виду, когда во втором разделе делает акцент на том, что «лишь на основе экстатично-горизонтной временности возможно вторжение присутствия в пространство» (*БВ*, 369), в пространство осмотрительного озабочения. Даже если мир озабоченного вовлечения, мир труда и этот способ связи с другими, основан на собственной способности-быть Da-sein (Seinkönnen), то и тогда это не означает, что отношения-значимости принадлежат безмирному субъекту, но скорее говорит о том, что Da-sein вовсе не является безмирным субъектом.[7]

В размышлении о смерти, которое встречается в хайдеггеровской работе 1922, посвящённой Аристотелю, можно найти следующее утверждение: «Экзистенция становится понятой в себе только путём вопрошания фактичности, то есть посредством конкретной деструкции фактичности»[8]. Я обращаю внимание на эту позицию именно для того, чтобы подчеркнуть тесную взаимосвязь, которую Хайдеггер усматривает между экзистенцией и фактичностью (падением). Экзистенция описывается в этой работе как движение-противоходом по отношению к склонности к падению; экзистенция, говорит Хайдеггер, осуществляется именно в конкретном движении имения-дела и озабочения. Хотя и будучи равноисходной с фактичностью в бытии Da-sein, экзистенция всегда берёт начало в возрождении из растворённости в самости-людей. Таким образом, экзистенция основана на способе бытия с другими, которому она противится. Вопрос в таком случае касается экзистенции, ставящей фактичность в целом под удар и делающей фактичную жизнь Da-sein целиком проблематичной, и заключается в том, разрушает ли эта имманентная способность не-бытия, движущаяся против конкретного фактичного существования, фундаментальную соотнесённость Da-sein с другими, либо же она трансформирует эту соотнесённость и делает её особенно уникальной. Хайдеггер подчёркивает, что «движение-противоходом по отношению к склонности к падению не должно быть интерпретировано как бегство от мира»[9]. Экзистенция не конституирует бытие Da-sein как внешнее миру или каким-либо образом оторванное в силу своего аутентичного бытия от сопринадлежности с другими. В *Бытии и времени* Хайдеггер пишет: «Экзистирование всегда фактично. Экзистенциальность сущностно определена фактичностью» (*БВ*, 192). Если грубо разорвать связь между первым и вторым разделами *Бытия и времени* и не придавать значения посредничающему голосу движения повторения между экзистенцией и фактичностью, связующего оба раздела, то тогда любое обсуждение Da-sein и сообщества неизбежно утратит радикальное измерение хайдеггеровского мышления. С одной стороны, бытие-с-другими понимается только в понятиях специфических фактических способов брошенности-вместе. Вырастающая отсюда кон-

цепция сообщества основана на том, что я в своём бытии тождествен тем, кто встречается мне в мире; иными словами, это сообщество, базирующееся на самости «людей», сообщество, основывающееся на актуализированных, конкретных отношениях, в которых Da-sein себя обнаруживает и которым себя перепоручает. Это сообщество, остающееся связанным экономикой Обмена. Тенденция позволять себе определяться через нечто внешнее по отношению к себе лежит в самом сердце модерного понятия сообщества, сообщества тождественных друг другу индивидов.

По существу, эта же самая тенденция даёт о себе знать, когда бытие Da-sein понимают как экзистенциальное за счёт исключения фактичности. Хайдеггеровский акцент на экзистенциальном как бытии к возможности видится в таком случае как отрыв Da-sein от любой актуальности и от любой подлинной вовлечённости в практическую жизнь. При таком прочтении всегда-мой-характер Da-sein и радикальная индивидуация интерпретируются как фундаментальный солипсизм, как возвращение к понятию Da-sein как изолированного субъекта, лишённого какой бы то ни было сущностной связи с объективным миром. При таком прочтении не-соотнесённый характер экзистенциального бытия Da-sein делает всякое понятие сообщества неправдоподобным, в особенности понятие сообщества и бытия-с, которые внутренне присущи самому бытию Da-sein. Сообщество радикально субъективных существ может быть образовано лишь извне, по принципу универсального закона и божественного авторитета.

Оба этих взгляда на сообщество Da-sein(ов) маскируют предвзятость теологического толка, настаивающую на том, что человеческое бытие нуждается в определении через внешний по отношению к нему самому принцип для того, чтобы оно могло встретить нечто радикально иное, нежели оно само. Однако в работе по Аристотелю (1922) Хайдеггер специально критикует эту теологическую предвзятость и провозглашает, что любое аутентичное философское понимание Da-sein должно быть по сути атеистично и выводить своё понимание человеческой жизни из неё самой.[10] Это особенно важно в связи с тем, что в этом эссе Хайдеггер определяет философию как способ стояния внутри движения экзистенциальной фактичности.[11] Феноменологическая приверженность фактичности человеческой жизни предоставляет Хайдеггеру как структуру человеческой вовлечённости, так и мир, и единичность экзистенциального момента. В пространстве этого двойного движения фактичности и экзистенции, пространстве повторения, отмеченного Хайдеггером посредством акцентирования *je* в *Jemeinigkeit*, в этом повторении, которое индивидуализирует, можно найти довод, как я полагаю, в пользу плюральности в человеческом сообществе, плюральности исключительно единичных индивидуумов, определяемых их отношением к смерти. Это «между» открывает пространство сообществу, сообществу различающихся сущих.

Теперь я хочу обратиться к экспликации определённых пассажей хайдеггеровского анализа бытия-к-смерти в *Бытии и времени*, чтобы попытаться очертить имеющийся там базис для аутентичного экзи-

стенциального сообщества возможных сущих — сообщества, которое в фундаментальном смысле никогда не может быть полностью актуализировано, но которое по этой причине не является ни потусторонним, ни утопичным, но, скорее, фундаментально смертным.

Весь анализ смерти у Хайдеггера направляется вопросом, может ли Da-sein в каком-либо смысле иметь своё бытие как целое. Хайдеггер показывает, что способ бытия Da-sein в некотором смысле существенно недоступен и не схватывается. Эта неспособность быть удержанным в схватывании существенна для понимания проблемы человеческого сообщества. Эта основополагающая точка зрения показывает, что тип сообщества, к которому должно было бы принадлежать Da-sein, не может быть основан на присвоении и владении. *Jemeinigkeit* (всегда-мой-характер) и *Eigentlichkeit* (аутентичность), которые принадлежат Da-sein в бытии-к-смерти, являются одновременно невозможностью как владения, так и присвоения. Бытием Da-sein невозможно владеть или его иметь, даже если речь идёт о самом себе; самоотречение (disowning) — наиболее свойственный Da-sein способ быть самим собой. Кроме того, в утверждениях о смерти Da-sein имплицирован и кое-где выведен эксплицитно тот факт, что, по сути, если бы овладение (ownership) рассматривалась как аутентичный способ бытия собой Da-sein и бытия-к-другим, то это предполагало бы, что Da-sein является субъектом, который относится к тем, кого он встречает, как к объектам и распоряжается ими. Безусловно, такой способ установления сообщества может быть учреждён и зачастую таковым и является, но это, согласно Хайдеггеру, не есть аутентичная основа человеческого сообщества. Лишь нехватка воображения может привести нас отсюда к заключению, что по данной причине какое-либо аутентичное сообщество невозможно в принципе. Однако мы можем прийти также к заключению, что всякое подлинное человеческое сообщество должно было бы покоиться на понимании соотнесённости, которая не предполагает принятия на себя бытия другого или занятия его места. Это должно быть сообщество, в котором другой остаётся другим, и в этом смысле — сообщество единичных сущих. Мы можем вообразить себе такое сообщество в культуре, которая не требовала бы ассимиляции. Можно вообразить переговорный принцип, который признавал бы другого как чужого и видел разлад в переговорах как начало коммуникации. Можно представить себе личные отношения, в которых другой приветствуется как необходимым образом отличный от меня самого. Но каковы же философские индикаторы в хайдеггеровском мышлении, которые могли бы составить поддержку подобному воображаемому сообществу?

Хайдеггер утверждает, что одно Da-sein не может ни в каком основополагающем смысле замещать другого или занять его место, — тезис, который может быть прочитан также как критика представительской демократии; Хайдеггер пишет: «Между тем эта возможность замещения целиком рушится, когда дело идёт о замещении бытийной возможности, которая составляет приход присутствия к концу и как таковая придаёт ему его целостность» (*БВ*, 240). Тот факт, что одно

Da-sein не может замещать другое и что оно фундаментально отличается от других, выражает требование нашего понимания бытия-вместе, особенно, когда мы пытаемся развить понимание сообщества тех, кто состоит в отношении друг к другу как целому, кто признаёт друг друга в целостности индивидуального бытия, — экзистенциальное сообщество, так сказать. Когда Хайдеггер говорит о том, что «никто не может снять с другого его умирание» (*БВ*, 240), это вовсе не означает, что бытие-к-смерти делает невозможным сообщество. Скорее это значит, что бытие Da-sein не может быть присвоено и что возможность обмена и расходования (expenditure) между двумя такими бытиями нельзя помыслить в подобных категориях.

Если бы мы вернулись от хайдеггеровского анализа бытия-к-смерти к его более раннему пониманию одиночества и заботы, мы нашли бы подтверждение тому тезису, что именно неразделяемость, которая определяет человеческое бытие, не только не препятствует сообществу, но является основанием для любого действительно человеческого бытия-вместе. Согласно Хайдеггеру, анализ заботы показывает, что для Da-sein его бытие — это предмет вопрошания, что означает, что его бытие всегда экстатично, всегда впереди себя, неуловимо. Хайдеггер пишет: «Вперёд-себя-бытие означает не что-то вроде изолированной тенденции в безмирном “субъекте”, но характеризует бытие-в-мире» (*БВ*, 129). Забота — это «экзистенциально-онтологическое условие возможности *свободы для* собственных экзистентных возможностей» (*БВ*, 193). Поскольку бытие Da-sein всегда возможно и не актуализировано в его чтойности, поскольку Da-sein всегда претерпевает смерть, его бытие свободно в его отношениях с другими, свободно в том, что Хайдеггер называет экзистентными возможностями. Смерть конституирует возможность свободных сущих.

Хайдеггеровский анализ истины как разомкнутости (а не чего-то, что заключено в тетическом языке, где истина есть приписывание свойств, якобы принадлежащих субъекту) также подтверждает то, что хайдеггеровская мысль в *Бытии и времени* находится на пути к новому смыслу сообщества. Хайдеггер пишет: «К бытийному устройству присутствия сущностно принадлежит *разомкнутость вообще»* (*БВ*, 221). Это «вообще» означает здесь не то, что она бессодержательна, а то, что разомкнутость всегда идёт, так сказать, на опережение и не покрывает бытия того, что есть сейчас[12].

Язык экзистенциального сообщества более исходный, чем язык разделяемых свойств и общих интересов. В своей основе это язык несказанного, если под языком понимать предикативный язык субъектов по отношению к объектам. Экзистенциальный язык создаёт сообщество сущих, чьё говорение признаёт принципиальную непереводимость в качестве основания человеческого разговора. Этот вид раскрывающей соотносительности также действует в хайдеггеровском анализе заботливости (Fürsorge), где он говорит, что дело не в заступании на место другого, а в заступничестве-наперёд и затем возвращении (отдаче) другому впервые его заботы, его свободной возможности (*БВ*, 122). Особенный характер обмена, который здесь

происходит, требует специального внимания. Как может некто вернуть нечто и в то же время дать это впервые? Что это за вид обмена, который отдаёт другому то, чем он уже является, — его бытие как возможность?

Хайдеггер предлагает нам схожий парадокс в рассуждении о понимании смерти как чего-то ещё предстоящего в § 46 *Бытия и времени*. Здесь становится более ясным, что понятие возможности трансформируется смертью и не может быть понято просто как то, что наше бытие ещё не актуализировано и не дано нам непосредственно сейчас. Задолженность (Ausstehen), как нам сказано, обычно относится к долгу, который лишь частично оплачен и всё ещё предстоит. Но задолженность принадлежит самому нашему бытию. Это означает, что мы обязаны нашему бытию, мы никогда не можем им завладеть и оно никогда не будет в нашем владении. Это то, что всегда должно быть ещё определено, никакое окончательное завершение невозможно. Сообщество подобных сущих — это такое сообщество, которое не стремится к завершению и в котором всегда имеет место нехватка тотальности. Сообщество Da-sein никогда не находится вне отношения с тем, что вовне, с друговостью. Однако Хайдеггер быстро переводит это рассуждение в рассуждение о неизбежном характере смерти и говорит о бытии-к-смерти: «Всякое событи*е* с другими отказывает, когда речь идёт о с*а*мой своей способности быть» (*БВ*, 263). Смерть не-соотносительна и потому ослабляет хватку, которой другие держат наше бытие и которой мы удерживаем других, позволяя каждому быть тем бытием, каковое он есть. В этом смысле бытие-к-смерти является основанием возможности сообщества единичных сущих. Бытие с другими в смысле «они» и «мы» утрачивается нами в бытии-к-смерти, а смерть, пишет Хайдеггер, «обращена к нему (присутствию. — *Прим. перев.*) как одинокому» (*БВ*, 263). Da-sein должно быть предоставлено самому себе. Da-sein свободно от какой бы то ни было тирании «людей». Хайдеггер пишет: «Бытие к этой возможности, как экзистирующее бытие, сталкивается лицом к лицу с абсолютной невозможностью экзистенции» (*БВ*, 262)[13]. Сообщество возможных сущих сталкивается лицом к лицу с невозможностью всего сообщества.

В параграфах *Бытия и времени*, касающихся бытия-к-смерти, которые мне всё больше и больше кажутся размышлениями о мортальном обществе, особенно красноречивы пассажи о заступании (Vorlaufen). Хайдеггер пишет: «Заступание размыкает экзистенции как крайнюю возможность задачу самости и разбивает так всякое окаменение в достигнутой экзистенции»[14]. Бытие-к-смерти учит нас не держаться за самих себя. Но, поступая таким образом, указывает Хайдеггер, оно также освобождает нас от схватывания другими и других — от схватывания нами. Таким образом, продолжает Хайдеггер, «как безотносительная возможность смерть уединяет лишь чтобы в качестве не-обходимой сделать присутствие как событи*е* понимающим для бытийной способности других» (*БВ*, 264).

На протяжении всех *Beiträge* Хайдеггер старается соотнести своё обсуждение Da-sein и высобствляющего события (enowning event[15]) истины бытия с проблемой самости Da-sein и сообщества. С самого начала становится ясно, что этот текст нацелен на осуществление ещё более радикального размежевания с метафизикой, чем это было в *Бытии и времени*.

> «В сфере иного начала нет ни "онтологии", ни чего-либо подобного "метафизике". Нет "онтологии", потому что ведущий вопрос более не устанавливает планку и не определяет последовательность. Нет "метафизики", потому что никто не отталкивается от сущего как наличного или от объекта как известного (идеализм) для того, чтобы впоследствии перейти к чему-то еще».[16]

В *Beiträge* Хайдеггер провозглашает, что «в *Бытии и времени* Da-sein всё ещё находится в тени "антропологической", "субъективистской", "индивидуалистской" точки зрения» (*Beiträge*, 295). Тем не менее, *Бытие и время* направляется переходом от ведущего вопроса к его преобразованию в основной вопрос бытийствования (be-ing[17]). Уход от метафизики, который осуществляется в *Бытии и времени*, радикализуется затем в направлении другого начала. Теперь Хайдеггер говорит, что «Da-sein представляет собой поворотный пункт от первого начала (всей истории метафизики) к иному началу» (*Beiträge*, 295). Da-sein больше не является человеческим субъектом *per se*, но есть то, что прочно держит себя наизготове (in reservedness) в момент решения, которое вводит и тем самым также укрывает истину события (Ereignis) бытийствования (*Beiträge*, 96).

Но кем тогда являются эти Da-sein(ы), как нам следует понимать Da-sein в его не-субъективистской самости? И является ли это решение свершаемым в одиночку или разделяемым в сообществе тех, кто решительно стоит в открытости того *между*, которое основывает истину (*Beiträge*, 101)? Прежде всего, Хайдеггер проясняет смысл, в котором ещё предстоит явиться Da-sein, указывая на его будущностный характер, не допускающий завершения его бытия; Da-sein по сути своей эк-статично, вне-себя, выставлено в своём бытии и поэтому в основе своей переходно и отделено от себя самого; местоположение разлома, который хотя и конечен, но не детерминирован своим завершением. Этот разрыв в бытии Da-sein тематизируется вновь и вновь в данном тексте и становится в конце концов, как мы увидим, способом понимания бытия-к-смерти в *Beiträge*.

«Материалы по философии» проясняют хайдеггеровскую мысль относительно бытия-вместе, которое может существовать среди Da-sein(ов), открытых истине бытийствования. Хайдеггер называет Da-sein, и именно на основе его единичности, «основой для народа» (*Beiträge*, 98).

> «Народ впервые становится народом, когда приходят его самые уникальные представители (Einzigsten) и начинают предугадывать (ahnen)» (*Beiträge*, 43).[18]

Сообщество в мышлении позднего Хайдеггера, сообщество грядущих, – это сообщество единичных сущих. Его народ историчен в том смысле, что он сопротивляется неукоренённости технологического века и таким образом возвращается к оригинальному основополагающему опыту, но также одновременно возвещает открытие новой стороны продолжения борьбы земли и мира (*Beiträge*, 62). Среди характеристик Da-sein в его единичности, как отображает их Хайдеггер в *Beiträge*, присутствуют замкнутость, сдержанность и одиночество, которое сопровождает спокойствие Da-sein перед лицом ухода бытийствования. Удерживая в уме то, что в этом тексте Da-sein более не мыслится в понятиях онтологии и экзистенции, исследование этих черт поможет нам понять особый характер отношения Da-sein к другим. Это утаивание, сохранение спокойствия и сдерживание своего бытия, это отступание назад способом, конституирующим самость, также являются условием для коммуникации и сообщества, которое, будучи основанным на оставлении открытым пространства для иного, является раскрытием самого *между*.

Sorge является в *Бытии и времени* фундаментальной онтологической характеристикой для бытия Da-sein, а также единством экзистенциальности и фактичности Da-sein. В *Beiträge* Хайдеггер пишет: «Сдержанность (Verhaltenheit) есть основание заботы» (*Beiträge*, 35), т. е. основание со-бытия Da-sein и его участия в других. В сдержанности, говорит Хайдеггер, слова теряют силу; это источник временности глубокого спокойствия. Однако именно в несостоятельности языка сохраняется поэтическая открытость Da-sein по отношению к уходу (the withdrawal) другого и, таким образом – по отношению к возможности скачка в самую сердцевину коммуникации. «Умолчание (Erschweigung) в тиши происходит из сущностного начала самого языка» (*Beiträge*, 79). Двумя ключевыми терминами для хайдеггеровского понимания сообщества в *Beiträge* являются сокрытие и уход. В более глубоком смысле Da-sein сейчас полагается как вопрошатель, поскольку искание и удержание в вопрошании есть для Da-sein способ собирания и бытия-вместе с тем, что отлично от него. Сообщество единичных сущих основано на его созвучности челночной игре этого дарения бытийствования и отказа в нём. Хайдеггер называет совместность сокрытия и ухода сопряжением (Fügung). Сопряжение и объединяет, и разделяет то, что оно сводит вместе. Грядущее сообщество, которое Хайдеггер предвидит, поддерживает своё бытие в общности именно проблематизацией завершённости своего собственного единства и удержанием его по направлению и в открытости тому, что осталось несказанным в его истории.

> «Сдержанность созвучна каждому основывающему моменту сокрытия истины в будущем Da-sein человека. Эта история, основывающаяся в Da-sein, есть сокрытая история глубокой тишины. Только в этой тишине может всё ещё быть народ» (*Beiträge*, 34).

Это образование народа, основанное на безмолвии и сдержанности, отчаянно далеко от праздной болтовни и коммодификации

реальности и оплакивается Хайдеггером при описании манипулирующего и расчётливого мышления. В самой сердцевине этого сообщества присутствуют борьба и опыт нехватки и отрицания. Однако отрицание более не мыслится в негативных терминах как то, что нуждается в снятии и диалектическом преодолении. Отрицание и недостача принадлежат полноте возможности этого грядущего сообщества. Именно сдерживание и хранение молчания являются условием, делающим возможным суверенность (Herrschaft) единичных сущих – будущих Dasein(ов), согласно описанию Хайдеггера.[19]

В разделе *Beiträge*, озаглавленном как «Скачок», Хайдеггер провозглашает, что «суверенность (sovereignty[20]) есть необходимость свободного быть свободным» (*Beiträge*, 282). Это совершенно противоположно, говорит он, концепции власти, коренящейся в применении насилия и кооптации пространства другого. Насилие вмешивается в вещи, оно бессильно совершить скачок и не имеет отношения к возможности (*Beiträge*, 282). Насилие действует как сила и привносит изменения посредством применения себя к своему объекту. Суверенность не является ни насилием, ни силой сопротивляться насилию. То есть ни сообщество, которое зиждется на тирании, ни сообщество, основывающееся на общественном договоре, не являются грядущим сообществом. Ни одна из этих форм общественной власти не является действительно оригинальной. Эти образования власти среди людей, конечно же, в целом важны для здоровья сообщества, но Хайдеггер пытается помыслить нечто отличное в его понятии суверенности. Правление на деле не есть власть над сущим. Скорее, говорит Хайдеггер, это завещание полномочий (Vermächtniss): «Оно не само завещано (vermacht), но скорее завещает продолжающуюся изначальность» (*Beiträge*, 281). Суверенность – это не самопродвижение; это дар (вне экономики обмена), полномочие, признающее изначальную власть другого. Поэтому Хайдеггер ассоциирует управление с разломом, также являющимся, по его мнению, характеристикой грядущего сообщества, и поэтому нужен скачок. «Расщепление этой расселины и, таким образом, ее разделение в совместности как правление, это есть исток, ведущий к скачку вперёд» (*Beiträge*, 281). Те, кто грядёт – суверенные, – принадлежат этой совместности, разделяющей и провозглашающей пространство единичности.

Во многих решающих моментах размышления *Beiträge* о сообществе и формировании народа располагаются за пределами размышлений по этому поводу в *Бытии и времени*, хотя, как я попытался показать, *Бытие и время* само предлагает определённый задел в направлении понятия сообщества, развёрнутого в *Beiträge* и в корне отличающегося от традиционных метафизических теорий, основывающихся на субъективности и понимании сообщества как слияния. В обоих текстах при этом анализ бытия-к-смерти является стержневым для понимания хайдеггеровского понятия сообщества конечных сущих. В обоих текстах Da-sein формирует сообщество тех, кто на пути к смерти.

В своём рассмотрении бытия-к-смерти в *Beiträge* Хайдеггер указывает, что это понятие и его отношение к забегающей решимости, которая должна мыслиться вместе с ним, есть связующее звено между *Beiträge* и *Бытием и временем*. Он пишет:

> «То, что здесь сокрыто, есть сущностная принадлежность *Нет* (des Nicht) к бытию как таковому (к истине бытийствования, скажет он позднее. – *У. Б.*)» (*Beiträge*, 282).

Бытие-к-смерти не отрицает, говорит он, бытийствования и не относится только к Ничто, но является «предельным свидетельством бытийствования» (*Beiträge*, 284)[21]. В бытии-к-смерти, согласно Хайдеггеру, мы вновь обретаем сущностное отношение ко времени-пространству «не для того, чтобы отрицать “бытийствование”, но для того, чтобы установить основание его полной и сущностной утвердимости» (*Beiträge*, 284). Бытие-к-смерти – это самый утверждающий концепт *Бытия и времени*. Это самое предельное утверждение бытия. Те, кто осуществляют и принимают такое отношение к своему бытию как бытию-к-смерти, суть суверенные, готовые к грядущему сообществу (*Beiträge*, 285).

Примечания

1 Heidegger M. *Contributions to Philosophv (From Enowning)*. Trans. by P. Emad, K. Maly. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1999. P. 41–42. В дальнейшем цитируется с указанием страниц по немецкому изданию: Gesamtauszabe. B. 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989 (сокращённо *Beiträge*). – *Прим. перев.*

2 Heidegger M. *Being and Time*. Trans. Joan Stambaugh. Albany: SUNY Press, 1996. В дальнейшем цитаты даны по русскому переводу: Хайдеггер М. *Бытие и время* / Пер. В. В. Бибихина. М: Ad Marginem, 1997 (сокращённо *БВ*). – *Прим. перев.*

3 Taminiaux J. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Albany: SUNY Press, 1991. P. 131.

4 Dreyfus H. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's «Being and Time»*. Division I. Cambridge: MIT Press, 1991.

5 Dreyfus, p. 301.

6 Ibid, p. 305.

7 Это не отрицает значимости последующего анализа хайдеггеровского понятия бытия-в-мире, как и масштаба вопрошания по отношению к мировости в качестве основания сообщества тех, кто на пути к смерти.

8 Heidegger M. *Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle (Indications of a hermeneutical Situation)*. Trans. by M. Baur // *Man and World*. XXV (1992). P. 11.

9 Phenomenological Interpretations, p. 11.

10 Ibid, p. 12.

11 Ibid, p. 14.

12 «К заботе принадлежит не только бытие-в-мире, но бытие при внутримирном сущем. С бытием присутствия и его разомкнутостью есть равноисходно раскрытость внутримирного сущего» (*БВ*, 221).

13 Цитата не совпадает с текстом русского перевода. – *Прим. перев.*

14 *Бытие и время*, с. 264

15 Имеется в виду хайдеггеровское понятие *Ereignis*. – *Прим. ред.*

16 *Beiträge*, 59.

[17] Речь идёт о хайдеггеровском понятии *Seyn*. – *Прим. ред.*

[18] «Предугадывание (как основополагающая настроенность другого начала) вовсе не нацелено только на нечто будущее, нечто, что предстоит, – как это делает предугадывание, мыслимое исчисляющим образом. Скорее, оно пересекает и полностью отдаёт отчёт целому временности: свободная игра времени-пространства "вот"» (*Beiträge*, 22). Предчувствие иного начала является показателем сообщества Da-sein(ов), которые стоят решительным образом в переходе между «больше уже никакой первой истории» и «ещё неисполненностью другого начала» (*Beiträge*, 23). Сообщество единичных Da-sein(ов) является, таким образом, радикально переходным и не детерминируемым и никогда не конституируется фиксированным горизонтом или закрытостью, в которой оно покоится.

[19] Здесь, полагаю, можно вспомнить работу Жоржа Батая и Джорджио Агамбена, которые по-своему развили понятие суверенности как условия сообщества в постмодернистскую эпоху.

[20] В оригинале: *Herrschaft*. – *Прим. ред.*

[21] В этом месте Хайдеггер эксплицитно противостоит интерпретации бытия-к-смерти, предложенной Дрейфусом.

Перевод с английского *Павла Барковского*

Выполнен по изданию:
Brogan W. *The Community of Those Who Are Going to Die*.
In: D. Pettigrew, F. Raffoul (eds) *Heidegger and Practical Philosophy*.
SUNY Press, 2002. P. 180–189.

ТУПИК ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВООБРАЖЕНИЯ, ИЛИ МАРТИН ХАЙДЕГГЕР ЧИТАЕТ КАНТА

Славой Жижек

Одна из загадочных черт «прогрессивной» постмодернистской мысли – от Деррида до Фредрика Джемисона – проявляется в двойственном отношении к философии Хайдеггера: к Хайдеггеру относятся с должным уважением, на него различным образом, но всегда как на неоспоримый авторитет ссылаются – и в то же время присутствует некоторая необъяснимая скованность, не позволяющая целиком принять его позицию, как если бы какой-то скрытый запрет постоянно напоминал, что с Хайдеггером что-то не в порядке, хотя затруднительно определить, что именно. Даже в случаях, когда авторы отваживаются на открытую конфронтацию с Хайдеггером (как Деррида в эссе *О духе*[1]), результат представляется двояким; они, стремясь занять дистанцию по отношению к Хайдеггеру, стараются не сойти с его пути. (Хайдеггер по-прежнему остаётся философом *Начала* и подлинного *Присутствия*, хотя он и сделал всё возможное для «деконструкции» метафизической логики *Начала*...) С другой стороны, адепты крайних позиций, увлечённые политически «прогрессивным» освоением Хайдеггера (например, «анархические» чтения Райнера Шурманна[2]) или призывающие к полному отказу от его мысли (например, Адорно[3] или Лиотар[4]), значительно упрощают философскую строгость хайдеггеровского образа мысли и могут быть убедительно опровергнуты. Этико-политические корни этого тупика деконструкционистского обращения к Хайдеггеру были, возможно, наиболее удачно сформулированы Деррида в интервью с Жан-Люком Нанси:

> «Я верю в силу и необходимость (и, следовательно, в необратимость) акта, которым Хайдеггер осуществляет *подстановку* (*substitute*) определённого концепта *Dasein* на место концепта субъекта, всё ещё отмеченного чертами бытия в наличествовании (*vorhanden*) и, значит, определенной интерпретацией времени, а также в недостаточной мере поставленного под вопрос в его онтологической структуре... Время и пространство этого замещения открыли или обозначили пропасть, они выявили или воскресили сущностную онтологическую хрупкость этического, юридического и политического оснований демократии и любого дискурса, который можно противопоставить национал-социализму во всех его формах (в “худших” или в тех, которые Хайдеггер и другие могли полагать оппозиционными). Эти основания были и остаются сущностно изолированными в философии субъекта.

> Проблема очевидна, и ею обозначается задача: возможно ли принять во внимание необходимость экзистенциальной аналитики, и что это нарушит в субъекте, и (возможен ли) поворот к этике, политике (подходят ли эти слова?), действительно "другой" демократии (будет ли это всё ещё демократия?), в любом случае, к другому типу ответственности, которая защитит от того, что секунду назад я легко назвал "худшим"? Я думаю, что мыслители, подобные нам, постоянно работают над этой проблемой, и путь её решения не близок и тернист».[5]

Это и есть ужасный тупик: если некто принимает хайдеггеровскую «деконструкцию» метафизики субъективности, то не подрывает ли он тем самым саму возможность философски обоснованного демократического сопротивления тоталитарным ужасам XX столетия? Ответ Хабермаса на данный вопрос – решительное и патетическое «Да!», и поэтому он оспаривает *Диалектику Просвещения* Адорно и Хоркхаймера, книгу, которая – методом, не отличающимся радикально от хайдеггеровского, – локализует корни «тоталитарного» ужаса в основании проекта западного Просвещения. Хайдеггерианцы, конечно, возразили бы, что нельзя просто противопоставить демократическую субъективность её «тоталитарному» избытку, потому что последний является «правдой» первой – то есть поскольку феномены типа «тоталитаризма» имеют своё действенное основание в модерной субъективности. (Таким образом, Хайдеггер, проще говоря, сам объясняет недолгую приверженность нацизму фактом, что проект *Бытия и времени* не был ещё полностью свободен от трансцендентального подхода.)

Та же двойственность, похоже, определяет обращение к Хайдеггеру (часто противоречивое) Лакана, колеблющегося между присвоением некоторых основных хайдеггеровских терминов как обеспечивающих искомое основание для психоанализа и рядом критических замечаний в свои последние годы (в которых он определяет прежние обращения к Хайдеггеру как поверхностные и дидактические). В противовес основаниям этой кажущейся путаницы наш тезис заключается в том, что Лакан преуспевает там, где Хабермас и прочие «защитники субъекта», включая Дитера Хенриха (Dieter Henrich), терпят поражение: лакановское (пере)прочтение проблематики субъективности в немецком идеализме позволяет нам не только набросать контуры понятия субъективности, которое не вписывается в рамки хайдеггеровского понятия нигилизма, свойственного модерной субъективности, но также локализовать место сущностной несостоятельности хайдеггеровской философской доктрины, вплоть до часто обсуждаемого вопроса о философских корнях его нацистских приверженностей.

Политическая (не)ангажированность Хайдеггера

Давайте возьмём за отправную точку ницшеанскую критику Вагнера: эта критика была использована Хайдеггером как парадигмальное неприятие любых критик субъективизма, остающихся в горизонте кар-

тезианской субъективности (т. е. либерально-демократический критицизм «тоталитарного» избытка субъективности). Ницше обладал безошибочной интуицией, позволившей ему распознать в мудреце, проповедующем отрицание Воли к Жизни, новое переживание прежнего чувства упрямой воли: Шопенгауэр и ему подобные комические фигуры, обратившие и возвысившие свою импотентную зависть, свою нехватку жизнеутверждающего творчества до положения смиренной мудрости. (Не относится ли ницшеанский диагноз к сегодняшним попыткам «преодолеть» картезианскую парадигму доминирования посредством новой холистской позиции отречения антропоцентризма, кроткого обучения у античных культур и проч.?)

В своём проекте «преодоления» метафизики Хайдеггер полностью поддерживает это ницшеанское отрицание простого и быстрого выхода из метафизики: единственным возможным путём вырваться из метафизического заключения является «прохождение сквозь него» в наиболее опасной форме, претерпевание боли метафизического нигилизма в крайней форме, т. е. необходимо отрицание как ложных средств всех прямых попыток исключения дурных цикличностей модерной технологии посредством возвращения к домодерной традиционной мудрости (от христианской до восточной мысли), всех попыток ослабления угрозы влияния модерной технологии на онтическое социальное зло (капиталистическая эксплуатация, патриархальное доминирование, «механистическая парадигма»...). Эти попытки представляются не только неэффективными — их основная проблема, на более глубоком уровне, в том, что они ещё более провоцируют то зло, с которым борются. Прекрасным примером может служить экологический кризис: с момента определения его как нарушений, вызванных нашим неумеренным технологическим использованием природных ресурсов, мы уже молчаливо соглашаемся с тем, что решение проблемы мы доверяем тем же технологическим инновациям — новым «зелёным» технологиям, *более эффективным и глобальным в контроле над природными процессами и человеческими ресурсами*...

Таким образом, любая постановка экологической проблемы или проект по изменению технологии в целях улучшения состояния естественной среды обесцениваются, т. к. основываются на самом источнике проблемы.

Для Хайдеггера действительной проблемой является не экологический кризис в онтическом измерении, включая возможную глобальную катастрофу (озоновая дыра, таяние ледников и т. п.), а технологический модус отношения к окружающим нас вещам — с этим подлинным кризисом мы столкнёмся ещё более остро, если ожидаемая катастрофа *не* произойдёт, т. е. если человечество преуспеет в технологическом «господстве» над критической ситуацией... По этой причине Хайдеггер также отвергает философскую релевантность в стандартной либеральной проблематике напряжённости отношений между «открытыми» и «закрытыми» обществами, между «нормальным» функционированием демократической капиталисти-

ческой системы с уважением прав и свобод человека и её (фашистскими или коммунистическими) тоталитарными «крайностями». По крайней мере, имплицитно Хайдеггер обесценивает попытку сдерживания системы – сохранения её «человеческого лица», принуждения к уважению оснований демократии и свободы, к обеспечению человеческой солидарности, к предотвращению сползания к тоталитарным крайностям – как бегство от внутренней правды системы, которая выявляется в таких крайностях: вялые попытки держать систему под контролем являются худшим способом оставаться в пределах её горизонта. Здесь следует припомнить стратегическую роль означающего (signifier) «истерия» в модерном «радикальном» политическом дискурсе начиная с большевиков, которые отделывались от своих оппонентов как «истеричных», визжащих о необходимости демократических ценностей, о тоталитарной угрозе человечеству и т. п. По тем же основаниям Хайдеггер осуждает либерально-гуманные запросы относительно «капитализма с человеческим лицом» как упорное нежелание столкнуться с эпохальной правдой во всей невыносимой радикальности. Параллель с большевиками абсолютно уместна: Хайдеггер разделяет с революционными марксистами представление о том, что правда системы выявляется в её крайностях: можно сказать, что для Хайдеггера, так же как и для марксистов, фашизм является не просто отклонением от «нормального» развития капитализма, а неизбежным результатом его внутренней динамики.

Но здесь, однако, появляются осложнения: при ближайшем рассмотрении вскоре становится ясна двойственность хайдеггеровской аргументативной стратегии. С одной стороны, он отвергает любую проблематизацию демократии и прав человека как чисто онтическое дело, недостойное специфически философского онтологического вопрошания: демократия, фашизм, коммунизм – все они являются равнозначными с точки зрения эпохальной Судьбы Запада; с другой стороны, он настаивает, что не уверен, является ли демократия той политической формой, которая наиболее соответствует сущности технологии (essence of technology[6]), предполагая одновременно, что существует *другая* политическая форма, которая лучше соответствует этой онтологической сущности. Некоторое время Хайдеггер думал, что нашёл её в фашистской «тотальной мобилизации» (но, что важно, не в коммунизме, который для него всегда оставался эпохально тем же, что и американизм...).

Хайдеггер, конечно, снова и снова подчёркивает, что онтологическое измерение нацизма не может быть уравнено с нацизмом как онтическим идеолого-политическим порядком; в хорошо известном пассаже из *Введения в метафизику*, например, он отказывается признавать нацистскую биолого-расистскую идеологию как нечто, совершенно лишённое «внутреннего величия» нацистского движения, которое находится на линии столкновения между современным человеком и технологией.[7] Тем не менее факты таковы, что Хайдеггер никогда не говорит о «внутреннем величии», например, либеральной демократии – как если бы либеральная демократия была просто по-

верхностным взглядом на мир, не имеющим под собой измерения притязания на эпохальную Судьбу...[8]

Кстати сказать, я сам в свое время оказался в затруднительном положении из-за Хайдеггера (поскольку я начинал как хайдеггерианец: моя первая опубликованная книга была о Хайдеггере и языке). Когда в юности меня бомбили рассказами официальных коммунистических философов о хайдеггеровском нацистском увлечении, я оставался довольно равнодушным; я был однозначно на стороне югославских хайдеггерианцев. Неожиданно, однако, я понял, что эти югославские хайдеггерианцы в отношении югославской идеологии самоуправления делают то же самое, что делал Хайдеггер в отношении нацизма: в бывшей Югославии хайдеггерианцы выражали такое же уклончиво поддерживающее отношение социалистического самоуправления, официальной идеологии коммунистического режима. В их глазах сущность самоуправления представляла собой саму сущность модерного человека, а потому философское понимание самоуправления соответствовало онтологической сущности нашей эпохи, в то время как политической идеологии режима недоставало «внутреннего величия» самоуправления... Таким образом, хайдеггерианцы находятся в постоянном поиске позитивной, онтической политической системы, которая была бы наиболее соответствующей эпохальной онтологической правде, и эта стратегия неизбежно ведёт к провалу (что, однако, осознаётся всегда в ретроспективе, *постфактум*, после того как проявляется катастрофический результат подобного увлечения).

Говоря словами самого Хайдеггера, те, кто наиболее близко подходят к онтологической правде, обречены на заблуждение на онтическом уровне. Заблуждение насчёт чего? Строго говоря, насчёт разделительной линии между онтическим и онтологическим. Парадокс, который нельзя недооценивать, заключается в том, что тот самый философ, который, сфокусировав свой интерес на загадке онтологической разницы, вновь и вновь предупреждал о метафизической ошибке придания онтологического статуса некоторому онтическому содержанию (например, Бог как верховная Сущность), этот же философ попал в западню придания нацизму онтологического статуса соответствия сущности модерного человека. Стандартное оправдание Хайдеггера при упрёке в его нацистском прошлом состоит из двух моментов: увлечение нацизмом было не просто личной ошибкой («глупостью*[Dummheit]*», как говорил сам Хайдеггер), никоим образом не связанным с его философским проектом; основной контраргумент состоит в том, что именно хайдеггеровская философия позволяет нам разглядеть эпохальные корни модерного тоталитаризма. Тем не менее при этом остаётся неосмысленным скрытое соучастие онтологической индифферентности по отношению к конкретным социальным системам (капитализм, фашизм, коммунизм) в той мере, в которой все они принадлежат одному горизонту модерной технологии, и тайное предпочтение конкретной социополитической модели (нацизм у Хайдеггера, коммунизм у некоторых «хайдеггерианских

марксистов») как наиболее близкой к онтологической правде нашей эпохи.

Здесь нужно избегать того пути, на котором терпят поражение защитники Хайдеггера, отвергающие хайдеггеровское увлечение нацизмом как простую аномалию, выпадение на онтический уровень, в явном противоречии с его мыслью, которая учит нас не путать онтологический горизонт с онтическим выбором. (Как мы уже заметили, Хайдеггер наиболее силён в демонстрации того, как на более глубоком структурном уровне – экологическом, консервативном и т. п. – оппозиции к модерному универсуму технологии уже встроены в горизонт того, что они стремятся отрицать: экологическая критика технологической эксплуатации природных ресурсов в конце концов приводит к требованию более «экологически адекватных» технологий и т. д.) Хайдеггер увлекался нацистским политическим проектом не «вопреки своему онтологическому философскому подходу», но *вследствие* его; увлечение было не «ниже» его философского уровня – напротив, если стремиться понять Хайдеггера, ключевым моментом будет понимание амбивалентности (по-гегелевски: «спекулятивной идентичности») возвышения над онтической проблематикой, с одной стороны, и страстного «онтического» нацистского политического увлечения – с другой.

Теперь мы можем видеть идеологическую западню, в которую попал Хайдеггер: критикуя нацистский расизм от имени подлинного «внутреннего величия» нацистского движения, он повторяет элементарный идеологический приём удержания внутренней дистанции по отношению к идеологическому тексту – провозглашения, что в нём есть более глубокое содержание, не-идеологическое ядро: идеология влияет на нас посредством этого самого утверждения, что основание, которого мы придерживаемся, не «только» идеологическое. Так где же западня? Когда разочарованный Хайдеггер отвращается от активного участия в нацистском движении, он делает это потому, что нацистское движение не смогло удержать уровень своего «внутреннего величия», но самолегитимировалось при помощи неадекватной (расистской) идеологии. Другими словами, чего он ожидал от него, так это что оно будет легитимироваться через ясное осознание своего «внутреннего величия». И проблема заключается в самом ожидании того, что политическое движение, которое будет опираться на свои историко-онтологические основания, возможно. Это ожидание само по себе крайне метафизично – в той мере, в которой оно не способно осознать, что пропасть, разделяющая прямую идеологическую легитимизацию движения и его «внутреннее величие» (историко-онтологическую сущность), *конструктивна*, она является позитивным основанием его «функционирования». В терминах позднего Хайдеггера, онтологическая проницательность обязательно влечёт за собой онтическую слепоту и оплошность и наоборот – т. е. для того, чтобы быть «эффективным» на онтическом уровне, необходимо пренебречь онтологическим горизонтом деятельности. (В этом смысле Хайдеггер подчёркивает, что «наука не думает» и что это отнюдь её не ограни-

чивает; наоборот, эта неспособность и есть двигатель научного прогресса.) Другими словами, Хайдеггер, похоже, не способен принять конкретное политическое решение, которое *приняло* бы свою необходимую конструктивную слепоту, – как если бы в момент осознания пропасти, разделяющей осознание онтологического горизонта и онтическое занятие, любое онтическое занятие обесценивалось, теряло своё истинное достоинство.

Другим аспектом той же самой проблемы выступает переход от подручности к наличности в *Бытии и времени*. За отправную точку Хайдеггер берёт активное погружение в окружение конечного заинтересованного агента, который относится к окружающим объектам как к чему-то подручному; беспристрастное восприятие объектов как наличных возникает из этой заинтересованности, когда вещи в силу каких-либо причин «не выполняют своих функций», и потому это является производным модусом существования. Точка зрения Хайдеггера, конечно, состоит в том, что правильное онтологическое описание способа бытия *Dasein* в мире должно преодолевать картезианский дуализм ценностей и конкретно данного: представление о том, что субъект постоянно имеет дело с наличными объектами, на которые он затем проектирует свои цели и использует их соответствующим образом, скрывает подлинное положение дел – тот факт, что вовлечённое погружение в мир первично и что все другие модусы существования производны от него.

При ближайшем рассмотрении, впрочем, картина становится более расплывчатой и сложной. Проблема *Бытия и времени* состоит в том, как соотнести ряды парных оппозиций: подлинное существование против *das Man*; тревога против погружённости в мировую активность; подлинно философская мысль против традиционной онтологии; Народ с его исторической Судьбой против дисперсного модерного общества. Пары в этих рядах не просто пересекаются: когда домодернистский художник или фермер, следуя традиционному жизненному укладу, погружены в повседневные занятия с подручными объектами, которые включены в их мир, эта погружённость определённо не то же самое, что *das Man* современного горожанина. (Вот почему в печально известном *Почему нам следует оставаться в провинции?* сам Хайдеггер заявляет, что, когда он сомневался, принимать ли приглашение преподавать в Берлине, он спросил друга, местного фермера-труженика, и тот только молчаливо покачал головой – Хайдеггер тотчас принял это за истинный ответ в этой затруднительной ситуации.) Следовательно, нельзя сказать, что в отличие от двух противоположных модусов существования – подлинного обхождения с подручностью и модерным плытием по течению *das Man* – существуют также две противоположные модальности овладения дистанцией: разрушительное экзистенциальное переживание тревоги, которая отстраняет нас от традиционной погружённости в наш образ жизни, и теоретическая дистанция нейтрального наблюдателя, который как бы со стороны воспринимает мир в его «репрезентациях»? Представляется, что «подлинное» напряжение между погружённостью *«бытия-в-мире»* и

её прерыванием тревогой дублируется «неподлинной» парой из *das Man* и традиционной метафизической онтологии. Итак, мы имеем четыре позиции: противостояние в повседневной жизни между подлинным «бытием-в-мире» и *das Man* и противостояние двух модусов нашего извлечения из повседневного течения событий — подлинной экзистенциальной непоколебимости и традиционной метафизической онтологии, — не получаем ли мы здесь что-то типа хайдеггерианского семиотического квадрата?

Хайдеггера не интересует (гегельянская) проблема легитимации норм, регулирующих нашу погружённость в мир повседневности: он колеблется между прямой (дорефлексивной) погружённостью и пропастью дезинтеграции этих рамок (его версия столкновения с «абсолютной негативностью»).[9] Он остро осознает, что наша повседневная жизнь базируется на каком-то непрочном решении. Однако, несмотря на то что мы являемся неизбежно заброшенными в случайную ситуацию, это не означает, что мы просто ею определяемся, заключены в ней как животные: специфически человеческое состояние определяется бытием, исходящим из разлома, пропасти и чрезмерности, а любая вовлечённость в среду обитания повседневной жизни основывается на акте её решительного приятия. Повседневная среда и чрезмерность не только противостоят друг другу: саму среду обитания мы «выбираем» «чрезмерным» жестом безосновательного решения. Этот акт насильственного ограничения является «третьим членом», подрывающим альтернативу полного соответствия жизненно-мировому контексту и абстрактной, вырванной из контекста Причины: он заключается в насильственном жесте выпадения из завершённого контекста, жесте, который ещё не «стабилизировался» в позиции нейтральной универсальной характеристики наблюдающей Причины, но остаётся своего рода «универсальностью-в-становлении», говоря языком Киркегора. «Специфически человеческое» измерение, таким образом, не является измерением ни заинтересованного агента, заключённого в жизненно-мировой контекст, ни универсальной Причины, независимой от жизненного мира, но является самим разладом, «ускользающим медиатором» между ними.

Хайдеггер именует этот акт насильственного ограничения *Ent-Wurf*, что означает фундаментальную фантазию, посредством которой субъект «обретает смысл» — устанавливает координаты — ситуации, в которую он заброшен *[geworfen]*, в которой он находится, дезориентированным и покинутым».[10] Проблематично в данном случае то, что Хайдеггер использует понятия *Geworfenheit*, «заброшенности» в конечную случайную ситуацию, и *Entwurf*, акта подлинного выбора своего пути, не продумав их отношение на двух уровнях: индивидуальном и коллективном. На индивидуальном уровне подлинное столкновение со смертью, которая всегда «лишь моя», позволяет мне проектировать моё будущее в подлинном акте выбора; но тогда предполагается, что сообщество как заброшенное в случайную ситуацию тоже должно совершать выбор — определять свою судьбу. Хайдеггер

осуществляет переход от индивидуального уровня к социальному посредством понятия *повторения*:

> «Подлинное повторение возможности уже прошедшего существования – то, что *Dasein* может выбрать своего героя, – основывается экзистенциально в предвосхищающей решимости»[11].

Исток здесь явно киркегорианский: истинно христианское сообщество основывается на факте, что каждый из его членов должен повторить модус существования, добровольно принятый Христом, их героем.

Этот переход от «заброшенного проекта» индивидуального *Dasein*, которое в акте заступающей решимости достигает подлинного модуса существования, «добровольно выбирает свою судьбу», к человеческому сообществу Народа, которое тоже в коллективном акте заступающей решимости посредством *повторения* прошедшей возможности подлинно обретает свою историческую Судьбу, феноменологически должным образом не обоснован. *Медиум* коллективного (социетального) вот-бытия как следует не раскрыт: то, что Хайдеггер, кажется, упускает, это буквально то, что у Гегеля определяется как «объективный дух», символический большой Другой, «объективированный» домен символических мандатов и т. д., который *ещё* не становится «имперсональным» *das Man*, но *уже* не является погружённостью в традиционный образ жизни. Этот не подчиняющийся правилам короткий участок между индивидуальным и коллективным уровнями лежит в основании хайдеггерианского «искушения фашизмом»; в этом пункте имплицитная политизированность *Бытия и времени* наиболее выражена: не резонирует ли противостояние между модерным дисперсным обществом *das Man*, в котором люди заняты повседневными заботами, и Народом, реализующим аутентичную Судьбу, с противостоянием между упаднической модерной «американизированной» цивилизацией маниакальной ложной деятельности и консервативным «подлинным» ответом на неё?

Этим не заявляется, что хайдеггеровское понимание исторической повторяемости как совпадающей с подлинной, «заступающей» проекцией не является показательным случаем анализа. Основным моментом, который нельзя пропустить в хайдеггеровском анализе специфики исторического, является взаимосвязь трёх темпоральных экстазов времени: когда он говорит о «заброшенном проекте», он имеет в виду не просто то, что конечный агент находится в ситуации, ограничивающей его выбор, но анализирует также возможности, представляемые данной конечной ситуацией, её обусловленностью, и выбирает ту возможность, которая наиболее соответствует его интересам, и принимает последнюю как свой проект. Важным моментом является то, что будущее имеет превосходство: чтобы иметь возможность различить возможности, открываемые традицией, в которую агент заброшен, он должен уже осознавать свою вовлечённость в проект – то есть движение повторения ретроспективно раскрывает (и тем самым полностью актуализирует) то, что оно повторяет.

По этой причине хайдеггеровское «решение» в прямом смысле предзаданной решимости *[Ent-Schlossenheit]* имеет статус вынужденного; хайдеггеровское решение через повторение не является «свободным выбором» в обычном смысле слова. (Понимание свободного выбора как выбора между альтернативными возможностями полностью чуждо Хайдеггеру; он отвергает его как принадлежащее поверхностному американизированному либеральному индивидуализму.) Скорее, это фундаментальный выбор «свободного принятия» своей предзаданной судьбы. Этот парадокс, необходимый, если пытаться избежать вульгарного либерального понимания свободы выбора, указывает на теологическую проблематику *предопределённости* и *Благодати*: подлинное решение/выбор (не как выбор из серии объектов, не затрагивающих моей субъективной позиции, но фундаментальный выбор, при котором я «выбираю себя») предполагает, что я занимаю пассивную позицию «позволения выбрать себя». Короче говоря, *свободный выбор и Благодать строго эквивалентны*, или, как говорит Делёз, мы действительно выбираем, только когда мы *выбираемы:* «Ne choisit bien, ne choisit effectivement que celui qui est choisi»[12].

Чтобы развеять представление, что мы разбираем здесь обскурантистско-теологическую проблематику, давайте припомним более «левый» пример пролетарской классовой интерпелляции: когда субъект осознает себя пролетарским революционером, когда он добровольно принимает задачу революции и идентифицирует себя с ней, он осознает себя как выбранного Историей для выполнения этого задания. В общем, альтюссеровское понимание идеологической интерпелляции включает ситуацию «вынужденного выбора», посредством которого в акте свободного выбора субъект неизбежно выбирает нечто предопределённое – т. е. в котором ей/ему предоставляется свобода выбора при условии, что она/он сделает правильный выбор: когда к человеку обращаются с запросом, она/он «приглашаются сыграть роль таким образом, чтобы приглашение предстало уже принятым субъектом ещё до того, как оно было сделано, но в то же время от приглашения можно было отказаться»[13]. В этом заложен идеологический акт признания, в котором я осознаю себя «всегда-уже» таким, каким я запрашиваем: в осознании себя неким «X» я добровольно принимаю/выбираю тот факт, что я «всегда-уже» был неким «X». Когда, скажем, я обвиняюсь в преступлении и соглашаюсь сам защищаться, я *предполагаю себя* свободным агентом, ответственным за свои действия на основании закона.

В интернет-дискуссии с Эрнесто Лакло Джудит Батлер выдвинула интересный гегельянский тезис о принятии решений: ни одно решение не принимается в абсолютной пустоте, и, более того, каждое решение контекстуализовано, является решением-в-контексте, а сами контексты:

> «…некоторым образом производятся решениями, т. е. существует определённое дублирование принятия решения… Сначала принимается решение об определении или ограничении контекста, в котором решение

... будет принято, а затем производится выделение определённых видов отличий как неприемлемых».

Неразрешимость здесь радикальна: в принципе невозможно достичь «чистого» контекста прежде, чем будет принято решение (так же, как с причинами сделать что-либо, которые всегда как минимум ретроспективны ввиду акта решения, в котором они основываются: только когда мы решаем верить, причины верить становятся для нас убедительными, а не наоборот). Другим аспектом той же проблемы является то, что не только не бывает решений без исключений (т. е. каждое решение кладёт конец серии возможностей), но и сам акт принятия решения становится возможным благодаря некоторым исключениям: нечто должно быть исключено для того, чтобы мы стали существами, принимающими решения.

Не является ли лакановское понимание «вынужденного выбора» способом разрешения данного парадокса? Не указывает ли исходное «исключение», на котором основывается решение (т. е. выбор), на то, что выбор на некотором радикально фундаментальном уровне является вынужденным — что я могу делать (свободный) выбор только при условии, что я сделаю правильный выбор, — таким образом, что на этом уровне мы сталкиваемся с парадоксальным выбором, который пересекается со своим метавыбором: мне указывается на то, что я должен свободно выбрать... Отнюдь не являясь признаком «патологического (или политически “тоталитарного”) извращения», этот уровень «вынужденного выбора» является как раз тем, чего *недостаёт* психотической позиции: психотический субъект действует так, как если бы у него действительно была «постоянная» свобода выбора.

Итак, прежде чем мы отвергнем хайдеггеровское описание заранее ожидаемого решения как добровольного принятия своей судьбы как закодированное описание консервативной псевдореволюции, нам следует остановиться на секунду и припомнить утверждение Фредрика Джемисона о том, что истинно левый является в некотором роде гораздо ближе к сегодняшним неоконсервативным коммунитарианцам (communitarian), чем к либеральным демократам: он полностью разделяет консервативный критицизм либеральной демократии и соглашается с консерваторами практически во всём, кроме некоторых незначительных положений, которые, тем не менее, всё меняют. Что же до хайдеггеровского понимания подлинного выбора как повторения, то параллель с беньяминовским пониманием революции как повторения в его *Тезисах к философии истории*[14] поразительна: здесь тоже революция концептуализируется как повторение, реализующее скрытую возможность прошлого, так что определённое представление о прошлом (такое, которое рассматривает прошлое не как замкнутое множество фактов, а как отрытое, включающее нереализованные или репрессированные возможности в их актуальности) открывается только из позиции агента, вовлечённого в текущую ситуацию. Современная революция в своём стремлении освободить рабочий класс также ретроспективно объемлет все прошлые неудавшиеся попытки к

освобождению. Это означает, что точка зрения современного агента, вовлечённого в революционный проект, внезапно делает видимым то, что объективистская/позитивистская историография, зажатая рамками фактичности, не способна видеть по определению: скрытые потенциальности освобождения, которые повержены победным маршем сил доминирования.

Понятое таким образом освоение прошлого через его повторение в предзаданном решении, предопределяющем некий проект — как идентификация предназначения и свободы, как понимание собственной Судьбы в качестве высочайшего, хотя и вынужденного свободного выбора, — *не* сводится к простому ницшеанскому положению о том, что даже наиболее нейтральное описание прошлого служит насущным целям определённого властно-политического проекта. Здесь необходимо настаивать на противостоянии между освоением прошлого с позиции правящих (нарратив исторического прошлого как эволюции, ведущей к их триумфу и легитимизирующей его) и освоением того, что в прошлом сохранило утопизм и упущенную («репрессированную») потенциальность. Таким образом, хайдеггеровскому описанию недостаёт — говоря просто и некоторым образом грубовато — понимания радикально *антагонистической* природы любого общественного образа жизни.

Хайдеггеровская онтология, таким образом, является по факту «политической» (со ссылкой на направленность книги Бурдье о Хайдеггере): его стремление прорваться сквозь традиционную онтологию и провозгласить основным «смыслом бытия» человеческое принятие решения в пользу того «проекта», посредством которого он активно осваивает свою «заброшенность» в конечную историческую ситуацию, помещает историко-политический акт решения в самое сердце сам*о*й онтологии: сам выбор исторической формы *Dasein* является в некотором смысле «политическим», он состоит в глубинном решении, не имеющем основания в какой-либо универсальной онтологической структуре. Таким образом, стандарт хабермасианской либеральной аргументации, которая локализует истоки хайдеггеровского искушения фашизмом в «иррациональной» модели децизионизма, в его отрицании любого универсального рационально-нормативного критерия политического действия, полностью упускает этот момент: то, что эта критика отвергает как протофашистскую модель принятия решений, является просто базисным условием *политического*. Извращённым образом хайдеггеровское увлечение нацизмом было, следовательно, «шагом в правильном направлении», шагом к открытому признанию и полному принятию последствий недостаточности онтологической гарантии, глубинности человеческой свободы: как выразился Ален Бадью, в глазах Хайдеггера нацистская «революция» была формально неотличима от подлинного политико-исторического «события». Или — другими словами — хайдеггеровское политическое увлечение было чем-то типа *passage à l'acte* в Реальное, которое свидетельствует о том факте, что он отказался идти до конца в направ-

лении Символического – отказался продумать теоретические последствия своего прорыва в *Бытии и времени*.

Сложившаяся история о Хайдеггере гласит, что он совершил свой поворот (*Kehre*) после того, как осознал, что оригинальный проект *Бытия и времени* приводит обратно к трансцендентальному субъективизму: вследствие неотрефлексированных остатков субъективизма (модель принятия решений etc.) Хайдеггер позволил увлечь себя нацизмом; тем не менее, когда он осознал, что «обжёгся на нём», он истребил остатки субъективизма и развил идею историко-эпохального характера самого Бытия... Возникает искушение перевернуть эту сложившуюся историю: существует некоторый «ускользающий медиатор» между Хайдеггером I и Хайдеггером II – позиция радикализованной субъективности совпадает со своей противоположностью, модель принятия решений Хайдеггера I пересекается с его поздним «фатализмом» (событие Бытия «свершается» в человеке, который выступает в качестве его стража...). Отнюдь не являясь «практическим последствием» радикализованной субъективности, хайдеггеровское увлечение фашизмом было отчаянной попыткой его избежать. ... Другими словами, то, от чего Хайдеггер впоследствии отказался как от остатков субъективистского трансцендентального подхода в *Бытии и времени*, является как раз тем, чего ему следовало бы придерживаться. Основной хайдеггеровский просчёт заключается не в том, что он не смог выбраться из горизонта трансцендентальной субъективности, а в том, что он покинул этот горизонт слишком быстро, не успев продумать все его специфические возможности. Нацизм был не политическим выражением «нигилистического, демонического потенциала современной (modern) субъективности», но, скорее, его прямой противоположностью: отчаянной попыткой избежать этого потенциала.

Примечания

1 См.: Derrida J. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.

2 См.: Schürmann R. *Heidegger on Being and Acting*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

3 См.: Adorno T. W. *The Jargon of Authenticity*. London: New Left Books, 1973.

4 См.: Lyotard J.-F. *Heidegger et «les Juifs»*. Paris: Galilée, 1988.

5 *«Eating Well», or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida*. In: E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy (eds.) *Who Comes After the Subject*. New York: Routledge, 1991. P. 104.

6 Когда в интервью для журнала *Шпигель* Хайдеггера спросили, какая из политических систем наилучшим образом приспособилась к современным технологиям, он ответил: «Я не убеждён, что это демократия» (Wollin R. (ed.) *The Heideggerian Controversy: A Critical Reader*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993. P. 104).

7 «Работы, о которых толкуют сегодня как о философии национал-социализма … не имеют ничего общего с внутренней истиной и величием этого движения (я имею в виду встречу глобальной технологии и современного человека)» (Heidegger M. *An Introduction to Metaphysics*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997. P. 199).

[8] Что касается спаривания фашизма и сталинизма, Хайдеггер молчаливо отдаёт предпочтение фашизму – здесь я отвлекусь от него и обращусь к Алену Бадью (см.: Badiou A. *L'Éthique*. Paris: Hatier, 1993), который заявляет о том, что, несмотря на ужасы, совершённые от его имени (или, скорее, от имени особой формы этих ужасов), сталинский коммунизм был внутренне связан с Истиной-Событием (Октябрьской революцией), тогда как фашизм – это псевдособытие, ложь во имя подлинности. См.: глава 2 из Žižek S. *The Plague of Phantasies*. London: Verso, 1997.

[9] См.: Pippin R. *Idealism as Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 395–414.

[10] Из беседы с Эриком Сантнером.

[11] Heidegger M. *Being and Time*. Albany, NY: SUNY Press, 1996. P. 437. (Ср.: «Собственное возобновление уже-бывшей возможности экзистенции – что присутствие изберёт себе своего героя – основано экзистенциально в заступающей решимости» (Хайдеггер М. *Бытие и время* / Пер. В. В. Бибихина. М. 1997). – *Прим. ред.*)

[12] См.: Deleuze G. *Image-Temps*. Paris: Editions de Minuit, 1985. P. 232. Говоря другими словами, выбор – это всегда метавыбор, поскольку он включает в себя выбор выбирать или не выбирать. Проституция, к примеру, это простая форма обмена: мужчина платит женщине за секс с ней. В то же время брак предполагает два уровня: в традиционном браке, когда добытчиком был мужчина, он платил женщине *неизмеримо больше* (как муж – жене) для того, чтобы *не быть обязанным платить* ей (за секс). В случае брака по расчёту можно сказать, что муж платит жене для того, чтобы она продавала ему не только своё тело, но и душу – она должна притворяться, что отдаётся ему по любви. Но можно сказать об этом и по-другому: проститутке платят за то, чтобы заниматься с ней сексом, в то время как жена – та же проститутка, но с той разницей, что ей платят деньги, чтобы *не заниматься с ней сексом* (поскольку этого ей недостаточно и она требует других даров).

[13] Poster M. *The Second Media Age*. Cambridge: Polity Press, 1995. P. 81.

[14] См.: Benjamin W. *Theses on the Philosophy of History*. In: *Illuminations*. New York: Schoken Books, 1969.

Перевод с английского
Анастасии и Дмитрия Доманских

Выполнен по изданию:
Žižek Slavoj. *The Ticklish Subject*.
The absent centre of political ontology.
Verso, 1999. P. 11–22.

ПРИЗНАНИЕ, АМНЕЗИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПАТОЛОГИИ: ХАЙДЕГГЕР И СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ «ТРЕТЬЕГО ПОКОЛЕНИЯ» ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ

Honneth A. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005

Илья Инишев

В последние годы Аксель Хоннет, «правопреемник» Франкфуртской школы и нынешний глава франкфуртского Института социальных исследований, интенсивно работает над дальнейшим развитием социально-философской концепции, основания которой были заложены в его программном труде *Борьба за признание: к моральной грамматике социальных конфликтов*. Как и подобает представителю и, более того, «гравитационному центру» «третьего поколения» Франкфуртской школы[1], Хоннет рассматривает в качестве своей задачи актуализацию самой идеи критической теории, несколько поблекшей в последние десятилетия. Критическая теория, с точки зрения Хоннета, отличается от прочих стратегий социальной критики «не превосходством в объяснении социологических данных или в технике философского обоснования, но лишь беспрестанными попытками обеспечить масштабам критики объективную опору в донаучной практике»[2]. Эти попытки, естественно, могут рассчитывать на успех только в том случае, если мотивационный фундамент критики находится в самой социально-исторической действительности. Другими словами, заключённые в самой действительности «внутримировая трансценденция»[3] и «разумное общее»[4] нуждаются в понятийной артикуляции. Критическая теория — в отличие от традиционной теории — не относится к «социально-историческому» как объекту, а, напротив, является его интегральной частью. Однако, для того чтобы это утверждение не осталось лишь спекулятивным тезисом, оно требует «эмпирических» подтверждений.

В качестве «внутримировой трансценденции» Хоннет, как известно, рассматривает — восходящую к одноимённому гегелевскому концепту — «борьбу за признание», которая, будучи (квази)онтологической предпосылкой формирования многомерной личностной идентичности, является вместе с тем и мотивационной основой затрагивающих структуру общества социальных конфликтов. «Структурный» — не просто «контингентный» — характер этих конфликтов Хоннет подчёркивает тем, что рассматривает их мотивационное основание — различные формы пренебрежения в рамках интерсубъективных

отношений – как «социальные патологии». Выражение «патология» в этом контексте подразумевает, что речь идёт о таком искажении коммуникации, которое не может быть устранено посредством «рационального дискурса».

Необходимый эмпирический фундамент для своей концепции Хоннет обеспечивает тем, что в отличие от Гегеля не стремится «адаптировать» фактографический материал к своей теории. Напротив, он *ссылается* на уже сформировавшиеся способы его артикуляции в различных дисциплинах (психологии, социологии, философии). Это объясняет, помимо прочего, почему подавляющее большинство книжных публикаций Хоннета являются сборниками статей, или собраниями разнородных «свидетельств» о структурирующем потенциале разнообразных форм социального «признания», соответственно, «пренебрежения».[5]

Исключением из этого правила[6] стала небольшая книжка Хоннета, которая была опубликована в 2005 под названием *Овеществление. Исследование по теории признания*. То, что книга Хоннета на этот раз имеет вид цельного текста, объясняется отчасти тем, что в основу положены записи лекций, которые были прочитаны Хоннетом в Университете Беркли в марте 2005. В качестве «респондентов», на которых возлагалась обязанность комментировать происходящее, на лекциях присутствовали Джудит Батлер, Раймонд Гойс (Raymond Geuss) и Джонатан Лир (Jonathan Lear).

В этих лекциях, соответственно, в упомянутой книге Хоннет предпринимает попытку переосмысления и актуализации критического (и, стало быть, диагностического) потенциала понятия «овеществления», которое в первой трети прошлого века служило «лейтмотивом социальной и культурной критики в немецкоязычном пространстве»[7]. В отличие от Георга Лукача, впервые разработавшего критический потенциал этого «ключевого понятия» в сборнике статей *История и классовое сознание* (1925), в своей социально-теоретической концепции Хоннет стремится к совмещению двух перспектив: дескриптивной и нормативной. С точки зрения Хоннета «овеществляющее поведение» оказывается ложным или проблематичным не потому, что оно «противоречит онтологическим предпосылкам нашего повседневного действия, а потому, что оно нарушает моральные принципы»[8]. Другими словами, в противоположность Лукачу Хоннет не считает возможным удовлетвориться лишь онтологическими или философско-антропологическими объяснениями. Социологически релевантное понятие «овеществления», с его точки зрения, не может обойтись без морально-этических импликаций, поскольку в противном случае социальные патологии могут рассматриваться лишь как следствие трансцендентных социальным отношениям сил и факторов. Непременное присутствие моральных импликаций в овеществляющей установке Хоннет демонстрирует, обращаясь к ресурсам философских концепций, проблематика которых традиционно считалась гетерогенной по отношению к проблематике критической теории общества. Речь идёт, прежде всего, о философских концепциях Дьюи и Хайдеггера,

которые служат у Хоннета «переходным звеном» от характерного для позиции Лукача отождествления овеществления и объективации к «забвению признания» как пусковому механизму процессов специфически социального овеществления.

Этот переход мотивирован неудовлетворительностью концепции овеществления Лукача, вернее, её «тотализирующими» и «идеалистическими» импликациями и следствиями. Для Лукача разрушительные для человеческого самосознания следствия «овеществления», являющегося результатом объективирующей установки, которая в свою очередь базируется на габитуализации поведенческих стратегий, навязанных капиталистическими товарными отношениями, имеют три аспекта. Во-первых, весь мир объектов воспринимается субъектом как совокупность потенциально используемых вещей. Во-вторых, визави субъекта социального действия воспринимается им как объект сделок. И, в-третьих, собственные способности субъекта расцениваются им самим как переменная при калькуляции экономического успеха.[9]

Как раз возложение ответственности за всеобъемлющий характер негативных следствий овеществления на капиталистический «товарный обмен» причисляется Хоннетом к проблематичным пунктам концепции Лукача. Среди них: идеалистическое понятие практики, согласно которому *всё* «объективное возникает из субъективной деятельности рода», а также вышеупомянутое отождествление овеществления и объективации, которое основывается на игнорировании необходимости и легитимности объективации в отдельных сферах современной — высокодифференцированной — общественной жизни.[10]

Тем не менее, проанализировав концепцию Лукача, Хоннет обнаружил в ней не только вышеперечисленные проблематичные пункты, но и намеченную в отдельных высказываниях Лукача перспективу их позитивного устранения. По мнению Хоннета, в статьях Лукача содержатся две версии концепции овеществления. Помимо охарактеризованной выше «официальной» версии существует и «неофициальная», согласно которой «изъяны овеществляющей установки выявляются в ориентации на идеал практики, характеризующийся такими чертами, как активное соучастие и экзистенциальная вовлечённость».[11] Эта версия отличается отсутствием «идеалистического призвука» и тотализирующих следствий, «поскольку речь идёт, скорее, об особой форме интеракции, нежели о созидающей мир деятельности»[12]. Но, главное, она позволяет наметить перспективу, в которой между собой интерферируют социологически релевантная онтология, нормативно фундированная социальная критика (овеществления) и аффективно окрашенная аффирмативная установка субъекта по отношению к окружающему миру и себе самому. Другими словами, обнаруживая у Лукача эту неофициальную версию и ставя её в один ряд с концепциями Дьюи и Хайдеггера, Хоннет, как нам представляется, решает *одновременно* две задачи: во-первых, создаёт предпосылки для более умеренной, социологически релевантной онтологии социального и, во-вторых, подготавливает теоретическую почву для введения своего соразмерного этой онтологии концепта «признания». Выражаясь

языком экономики, Хоннет девальвирует онтологию (философскую антропологию), ревальвируя вместе с тем социальную психологию.

Роль философии Хайдеггера в этом процессе состоит в предоставлении обоснования совместимости этих двух, казалось бы, взаимоисключающих, векторов: (1) акцентирования субъективно-аффективной составляющей нашего опыта и (2) её универсализации. Задача прояснения «представления о практике», «которое Лукач положил в основание своей критики овеществления»[13], возлагается на хайдеггеровский концепт «заботы», который заключает в себе не только приоритет установки практической вовлечённости перед установкой незаинтересованного наблюдения, но и приоритет «аффективного одобрения» перед рациональным оцениванием. Поскольку для Хайдеггера «забота» — это феномен, составляющий «бытие Dasein», его аффирмативный характер также получает своего рода «онтологический заряд». Однако поскольку Хоннет не склонен к эксплицитным онтологическим тезисам, в качестве следующего шага он обращается к «ходу мыслей» Джона Дьюи как «мосту к категории признания»[14]. Дьюи, которому «чужд мировоззренческий пафос» Хайдеггера, использует понятия, легче поддающиеся социологической адаптации, нежели специфический, перегруженный непрозрачными семантическими связями, терминологический «новояз» Хайдеггера. Первичность аффирмативной установки эмоционально окрашенного «практического ангажемента» находит выражение в холистическом характере коррелятивного ей опыта мира и его «квалитативном характере». В этой установке «ситуационные данности поначалу всегда погружены в свет определённого качества опыта, которое не допускает никакого различения на эмоциональные, когнитивные или волюнтативные элементы»[15]. Эмоционально нейтральная, например когнитивная, установка по отношению к миру возможна, согласно Дьюи, лишь как модификация первоначального «квалитативного» опыта, как разрыв «циркулярной связи, существовавшей прежде между прожитой личностью и прочувствованным действием»[16]. Как ни странно, размышления Дьюи (а также Лукача и Хайдеггера) о первичности аффирмативной установки в нашем опыте мира служат для Хоннета не фундаментом, а лишь отправным пунктом для обоснования как генетического, так и категориального приоритета признания по отношению к познанию.[17] Это объясняется, как нам кажется, упоминавшейся выше нацеленностью Хоннета на поиск эмпирического, или позитивно-научного, обоснования инспирировавших его концепцию философских «спекуляций». Этот постметафизический «фаллибилизм» характерен, конечно, не только для Хоннета, но и для всей обновлённой (начиная со «второго [её] поколения») «критической теории».

Опираясь на современную психологию развития, Хоннет отстаивает тезис о генетическом приоритете установки аффективного признания перед «перениманием рациональной перспективы» в контексте языковой коммуникации. При этом «эмоциональная связь или идентификация» маленького ребёнка с конкретной личностью составляет основание и для его способности воспринимать окружающий

мир «ситуативных данностей», обладающих для ребёнка экзистенциальной значимостью.[18] Категориальное, или понятийное, первенство установки признания Хоннет обосновывает посредством ссылки на Стэнли Кэвелла (Stanley Cavell), который, следуя Витгенштейну, рассматривает установку признания, или аффективное сочувствие, в качестве предпосылки для понимания высказываний, имеющих «референтом» внутренние состояния другого субъекта. Понимание этого рода высказываний подразумевает не принятие к сведению, или «познание», их содержания, а ответную *реакцию*, выражающую аффективно мотивированное «сочувствие». Таким образом, «установка признания» – это не только непременное условие формирования личности, способной, помимо прочего, осуществлять когнитивные акты, но и предпосылка – в том числе и эпистемологически ориентированного – понимания, разворачивающегося в «синхроническом срезе».

Примечателен контраст между «глобальностью» миссии, которую Хоннет возлагает на рассуждения Кэвелла, и ограниченной областью применения их результатов. Хоннет подчёркивает, «что лишь благодаря обращению к Кэвеллу теперь стало возможным помимо временного смысла обосновать и категориальный смысл тезиса» о первенстве признания. А именно потому, что «согласно его (Кэвелла. – *И. И.*) анализу мы лишь тогда способны понять значение *определённого класса* (курсив мой. – *И. И.*) языковых выражений, когда находимся в той позиции, или установке, которую он называет “acknowledgement»”».[20] Правда, тут же Хоннет – на наш взгляд, не вполне правомочно – «генерализирует» вывод Кэвелла: «Языковое понимание (как таковое. – *И. И.*), коротко говоря, привязано к неэпистемической предпосылке признания Другого»[21].

Интересно, что у того же Хайдеггера можно обнаружить элементы обоснования не только генетического, но и категориального первенства аффирмативной установки. Причём «генетическая» и «категориальная перспектива» образуют *структурную* связь. Раскрываемые в установке эмоциональной вовлечённости «квалитативные содержания» опыта мира являют собой в концепции Хайдеггера не только необходимый отправной пункт формирования эмоционально нейтрального, «эпистемического» отношения к миру. Они также являются нетематическим, но, тем не менее, «оперативным» фундаментом *любой объективации*, не говоря уже об «овеществлении». Тем самым, в отличие от ссылки на Кэвелла, ссылка на Хайдеггера не заключала бы в себе отмеченного выше диспаритета масштабов задачи и способа её выполнения.

Как уже было замечено выше, известная недооценка эвристического потенциала философских концепций, принадлежащих основным персонажам книги Хоннета, обусловлена взятым им с самого начала курсом на выработку такого понятия овеществления, которое было бы пригодно, прежде всего, для целей научно фундированной социальной критики. Эта недооценка, как нам представляется, в свою очередь объясняет относительную скромность результатов размышлений Хоннета. Они кажутся скромными на фоне тех ожиданий, которые

будит у читателя обещание продуктивно задействовать в социально-теоретических контекстах масштабные философские теории.

Напряжение между «философской» и «сциентистской» составляющими теории Хоннета даёт о себе знать и в центральном пункте его попытки актуализации концепта овеществления. Речь идёт о понятии «забвения признания», обозначающем не социальные следствия (о чем, главным образом, шла речь в предыдущих разделах книги), а «социальные истоки» овеществления. Следуя в своих рассуждениях от Лукача через Хайдеггера к Дьюи и эмпирической психологии развития, Хоннет трансформирует онтологический концепт «овеществления» в собирательное обозначение патогенных социальных процессов. При этом «овеществление», став социологически релевантным понятием, всё ещё сохраняет в себе часть «онтологического заряда», накопленного на предыдущих — историко-философских — этапах. В русле этой тенденции Хоннет отказывается рассматривать «неэпистемическую предпосылку», т. е. признание как абсолютную противоположность объективирующему, или понятийному, мышлению. Соответственно, он отказывается от практикуемого, по меньшей мере Лукачем, отождествления объективирующего отношения к окружающему миру и овеществления. Овеществление — это не объективация как таковая, а лишь её патологическая степень.[22] В этой же связи Хоннет различает между овеществлением и деперсонализацией, являющейся не только легитимным, но и неизбежным аспектом, например, правовых отношений.

Но главная задача Хоннета в заключительных частях книги — обнаружить социальные корни овеществления, соответственно, социальные механизмы его возможной нейтрализации. Для этого «пусковой механизм» формирования эмоционально-нейтральной патогенной овеществляющей установки должен иметь «внутримировой» характер, т. е. должен быть связан с нормативно релевантным социальным *поведением индивида*. С этой целью Хоннет вводит ключевое понятие «забвения признания» (Anerkennungsvergessenheit), которое — неизвестно, случайно это или нет, — созвучно одному из базовых концептов позднего Хайдеггера: «забвению бытия» (Seinsvergessenheit). Эта аналогия интересна ещё и тем, что хайдеггеровское понятие имеет сходную «функцию». Оно обозначает мотивационный фундамент наступления «бытийной эпохи», одной из основных черт которой является *тенденция* к тотальному овеществлению. И в том и в другом случае — и у Хоннета, и у Хайдеггера — забвение обладает «слабым значением». Оно не подразумевает полного исчезновения «забытого» из сферы «сознания». Ведь в этом случае, это касается, конечно же, концепции Хоннета, социальная критика как способ преодоления овеществления была бы едва ли возможна. Хоннет понимает «забвение» как своего рода «снижение внимания». Соответственно, «овеществление в смысле забвения признания означает: в осуществлении познания не обращать внимания на то, что познание обязано своим существованием предшествующему ему признанию»[23]. Привязка процессов забвения к квалитативному индексу субъектив-

ного внимания закладывает основу для психологической и социологической интерпретации этого феномена. Хоннет приводит два примера для «такой формы снижения внимания». В первом примере речь идёт об одностороннем сосредоточении на каком-то одном элементе или объекте нашего практического интереса, вследствие чего «мы перестаём обращать внимание на все другие, возможно, более изначальные мотивы и цели»[24]. Второй пример иллюстрирует инициацию процесса овеществления вследствие воздействия уже не «внутренних», а «внешних» факторов. Речь идёт о нерефлексируемой ассимиляции разного рода «мыслительных схем», которые преформируют нашу повседневную деятельность. Переход в «социологическую плоскость объяснения» осуществляется вместе с тезисом, согласно которому «возможной причиной» инициации процессов овеществления могут быть либо «институционализированные практики», «побуждающие к изоляции цели наблюдения», либо «социально значимые мыслительные схемы, принуждающие к отрицанию предшествующего признания».[25] При этом, по мнению Хоннета, было бы корректнее говорить здесь о взаимодействии двух указанных факторов.[26]

Примечательно, что Хоннет, сосредоточиваясь исключительно на поиске социальных истоков «овеществления», ничего не говорит о социальных, соответственно, «внутримировых» механизмах «дереификации». Складывается впечатление, будто концепт «овеществления» разрабатывается им, прежде всего, ради расширения диагностического инструментария социального критика, т. е. эксперта, на которого, собственно, и возлагается определённая просветительская миссия. Несмотря на то что Хоннет отказывает «философски инспирированной критике общества» в претензиях на «бесспорное интерпретативное верховенство», он видит её функцию в том, чтобы «посредством социально-онтологически фундированных указаний на логику возможных изменений *извне* поспособствовать снабжению *публичного дискурса* добротными аргументами и тем самым его стимуляции» (курсив мой. – *И. И.*)[27]. Другими словами, невзирая на всю специфику «критической теории» общества, соответственно, несмотря на её стремление укорениться в самих социальных практиках, она, будучи лишена обратной связи с феноменологически констатируемой ею «внутримировой трансценденцией», остаётся «улицей с односторонним движением», т. е. «внешним», ибо экспертным, знанием.

В философской концепции Хайдеггера заключена другая возможность: «дереификация» осуществляется не благодаря вовлечению повседневности в дискурс, что, очевидно, является утопичным, а спонтанно – в самих дорефлексивных, «анамнестических» практиках повседневности, таких как эстетический опыт, общественные и религиозные ритуалы, детские и спортивные игры. Это связано, в первую очередь, с тем, что феноменологическая герменевтика отстаивает тезис о структурной взаимосвязи генетического и онтологического первенства аффирмативной установки сочувствия и вовлечённости. Поскольку данная установка представляет собой не только генетическую, но и *«оперативную»* предпосылку разнообразных форм со-

циально релевантного опыта, предел овеществлению положен уже в самом этом дотеоретическом опыте. Едва ли «запуск» процессов овеществления, чреватых социальными «патологиями», можно объяснить «снижением внимания» к факту укоренённости патогенной объективации в «предшествующем признании». Вопрос в том, существует ли вообще это «внимание»? Не есть ли это, скорее, своего рода «онтологически обусловленная потребность»? Ведь само слово «внимание» заключает в себе объективистские коннотации. К примеру, в той же концепции «забвения бытия» позднего Хайдеггера «пусковым механизмом» анамнестических процессов служит сама максимальная, т. е., в терминах Хоннета, патогенная, степень овеществления. Тотальное овеществление обнаруживает вместе с тем и своё «иное»: бытие не как «данность», а как дорефлексивную, эмоционально окрашенную, транссубъективную понятность «всего сущего», имеющую тот же самый аффективно-аффирмативный характер. Однако подобные рассуждения с необходимостью уведут нас далеко за пределы того, что *институциональное* самосознание «критической теории общества», включая все три её поколения, *способно себе позволить*.

Как бы то ни было, Хоннет в своей недавней книге сделал важный и решительный шаг навстречу тем теоретическим стратегиям, которые в силу своего герметичного понятийного аппарата и в силу своей истории до сих пор считаются социологически иррелевантными большинством социологически ориентированных исследователей.

Примечания

1. Anderson J. *The «Third Generation» of the Frankfurt School // Intellectual History Newsletter*. 22 (2000).
2. Honneth A. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 92.
3. Ibid. S. 89.
4. Honneth A. *Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie* // Honneth *A. Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
5. В этой книге, как и в своей программной статье, посвящённой «эпистемологии признания» (см. сноску 17), Хоннет открывает ряд «свидетельств» примерами из беллетристики.
6. Даже программный труд Хоннета *Борьба за признание: к моральной грамматике социальных конфликтов* является, по сути, компиляцией самостоятельных текстов, часть из которых публиковалась ранее.
7. Honneth A. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. S. 11.
8. Ibid. S. 16.
9. Ibid. S. 20.
10. Ibid. S. 27–28.
11. Ibid. S. 29.
12. Ibid.
13. Ibid. S. 36.
14. Ibid. S. 39.
15. Ibid. S. 41.
16. Ibid. S. 44.

[17] «Систематическое» изложение эпистемологической первичности «признания» см.: Хоннет А. *Незримость. О моральной эпистемологии «признания»*. (Honneth A. *Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von «Anerkennung»* // Honneth A. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003.)
[18] Honneth A. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*… S. 52.
[20] Ibid. S. 59.
[21] Ibid.
[22] Ibid. S. 69.
[23] Ibid. S. 71.
[24] Ibid.
[25] Ibid. S. 73.
[26] Ibid. S. 103.
[27] Ibid. S. 107.

«СОВРЕМЕННАЯ ОНТОЛОГИЯ II: БЫТИЕ КАК ЦЕНТРАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИИ»

Конференция, 2007, июнь 26—28, г. Санкт-Петербург, Россия

В Санкт-Петербурге с 26 по 28 июня 2007 г. состоялась конференция «Современная онтология II: Бытие как центральная проблема онтологии». Согласно замыслу организаторов, она стала второй в ряду научных конференций, посвящённых проблеме современного состояния онтологической науки, которые проводятся в рамках деятельности Российского онтологического общества.

В работе конференции приняло участие около 70 специалистов. (В общей сложности на участие в конференции было подано 115 заявок.) География представлена такими городами, как Балашиха (Московская область), Барнаул, Великий Новгород, Владивосток, Владимир, Волгоград, Вологда, Днепропетровск (Украина), Екатеринбург, Елец (Липецкая область), Иваново, Ижевск, Казань, Киев (Украина), Красноярск, Минск (Беларусь), Москва, Нижний Новгород, Новосибирск, Озёрск (Челябинская область), Омск, Пущино (Московская область), Ростов-на-Дону, Самара, Санкт-Петербург, Саратов, Северодвинск, Тольятти, Томск, Тюмень, Уфа, Челябинск, Черновцы (Украина). Работа конференции строилась следующим образом: каждый день открывался пленарными заседаниями, проходившими до обеденного перерыва, а затем, после этого перерыва, время было посвящено работе секций и круглого стола.

В первый день пленарное заседание открыл доклад *О типологиях бытия* доктора философских наук, профессора *Александра Федоровича Кудряшева* (Уфа). В своём докладе профессор выделил три возможных типа понимания: 1) выведение понятия бытия из понятия ничто и ориентация онтологии на понятие творения; 2) предпосылание бытия небытию и ориентация онтологии на понятие становления; 3) понимание бытия через раскрытие видов существующего и ориентация онтологии на раскрытие содержания этих видов. По третьему пути, по мнению докладчика, и должна пойти современная онтология. Далее выступил доктор философских наук, профессор *Натан Моисеевич Солодухо* (Казань) с докладом *Проблема отношения онтологии и метафизики*. Данную проблему автор доклада связал с фундаментальной проблемой отношения понятий *бытие* и *ничто*, поскольку первое из названных понятий выступает предметом онтологии, а второе — метафизики. К *ничто* как особым образом существующей реальности относятся начала и причины бытия, становящиеся предметом метафизики. Докладчик также

предложил слушателям схему, иллюстрирующую соотношение двух ключевых философских наук. В итоге Н. М. Солодухо сделал вывод о том, что метафизика является оборотной стороной онтологии, и обе науки немыслимы друг без друга. Пленарное заседание в первый день работы конференции завершил доклад доктора философских наук, профессора *Валерия Николаевича Сагатовского* (Санкт-Петербург), озаглавленный *Есть и es gibt*. В нём докладчик провёл последовательную критику онтологических начинаний Ницше и Хайдеггера. Профессор Сагатовский также подверг критике различие между выражениями «есть» и «es gibt», встречающееся у Хайдеггера; это различие он трактовал как различие наличного, устойчиво существующего (есть) и существующего во времени, процессуально (es gibt). Согласно мысли Сагатовского, необходимо вообще отказаться от метафизики как самообмана, а в структуре философского знания оставить лишь онтологию, понятую исключительно как *теорию предметности*. Основным тезисом такой онтологии должно выступать учение о бытии как отношении, поскольку для всякого X «есть» означает «относиться к…», так что выражение «X есть» означает либо «X R Y», либо «X R X», где R – это обозначение произвольного отношения.

После обеденного перерыва в первый день конференции работали три секции:

- секция 1: *Бытие и сущее в классической и неклассической метафизике* (руководитель д. ф. н., проф. *Игорь Иванович Евлампиев*, Санкт-Петербург);
- секция 3: *Человеческое отношение к бытию и глобальный кризис современной эпохи* (руководитель д. ф. н., проф. *Владимир Александрович Конев*, Самара);
- секция 4: *Онтология и метафизика о бытии и небытии* (руководитель д. ф. н., проф. *Натан Моисеевич Солодухо*, Казань).

После завершения перового дня работы конференции, вне программы, открытую лекцию *Во что на самом деле верил Достоевский?* прочитал И. И. Евлампиев.

Во второй день первым с пленарным докладом выступил доктор философских наук, профессор *Алексей Григорьевич Черняков* (Санкт-Петербург). Его доклад назывался *Стратегии онтологического мышления*. В нём докладчик обратил внимание слушателей на то, что философская современность сама является философской проблемой, которая не может быть адекватно понята и решена без достаточного знакомства с философской традицией. Более того, философская хронология превратилась в позитивную черту современной онтологии. В онтологической традиции проф. Черняков усматривает различие двух онтологических стратегий. Первая формируется у Аристотеля, который задал перспективу ответа на вопрос о том, что есть сущее, через исследование причин и начал сущего. Эта стратегия стала ведущей в истории онтологии. Вторая стратегия формируется ранее первой, еще в философии Платона, но получает в онтологической науке меньшее распространение – несмотря на то что она далеко не исчерпала своих возможностей. Эта стратегия связана с рассмотрением понятий еди-

ного и многого, характеризующих всякое сущее как сущее. Тем самым данная стратегия свидетельствует о важности математических определений в онтологии. Что касается современной философии, то эта стратегия находит рельефное воплощение в онтологии Алена Бадью, отстаивающего тезис о тождестве математики и онтологии.

Следующим на пленарном заседании второго дня работы конференции выступил кандидат философских наук, доцент *Евгений Васильевич Борисов* (Минск) с докладом, озаглавленным *Онтология в лингвистической феноменологии Витгенштейна и Хайдеггера*. Докладчик предложил использовать понятие *медиально-трансцендентальной феноменологии* как особую методическую установку в онтологических исследованиях. Подход к формированию такой онтологии, хотя порой и в диаметрально противоположных направлениях, был сформирован в философии М. Хайдеггера и Л. Витгенштейна. Позицию тематизирующего бытие в рамках медиально-трансцендентальной феноменологии отличают три характеристики: 1) фактичность; 2) перформативность; 3) проективность. В итоге докладчик предложил вниманию публики своё понимание основанной на медиально-трансцендентальной феноменологии лингвистической онтологии, которая лишена метафизического измерения в том смысле, что она не предполагает некоторого содержания прежде практики. Доклад Е. Борисова вызвал оживленную дискуссию о необходимости и целесообразности применения лингвистических методов в онтологии.

Завершил пленарные выступления второго дня работы конференции доклад *Сергея Леонидовича Катречко* (Москва) *Возможности трансцендентальной метафизики*. Докладчик указал на то, что в современной философской ситуации термины онтология и метафизика являются тождественными. При этом метафизика должна пониматься как трансцендентальная метафизика. Такая метафизика должна быть, с другой стороны, рассмотрена как *metaphysica naturalis*, как естественная формулировка метафизических утверждений. В основание их возможности должно быть положено понятие *интенционального сознания*, свидетельствующее о принципиальной недостаточности, незавершённости сознания как трансцендентального субъекта. Сознание как интенциональное является любым преступанием, переходом; оно есть везде, где есть выход за границы. Докладчик, для того чтобы показать тип предикаций, с которыми имеет дело трансцендентальная метафизика, выделил также три типа предикатов: 1) реальные (содержательные); 2) формальные; 3) гносеологические.

После обеденного перерыва работу конференции продолжили заседания трех секций:

- секция 1: *Бытие и сущее в классической и неклассической метафизике* (руководитель д. ф. н., проф. *Игорь Дмитриевич Невважай*, Саратов);
- секция 2: *Проблема бытия в современной научной картине мира* (руководитель д. ф. н., проф. *Михаил Васильевич Попов*, Санкт-Петербург);

• секция 3: *Человеческое отношение к бытию и глобальный кризис современной эпохи* (руководитель д. ф. н., проф. *Владимир Александрович Конев*).

По окончании работы секций проведён банкет для участников конференции.

Работу *третьего дня* конференции открыл пленарный доклад доктора философских наук, профессора *Владимира Александровича Конева* (Самара) *Культурное бытие как бытие индивидуального*. В нём докладчик заявил о необходимости новой постановки онтологического вопроса об индивидуации. Решение этого вопроса даст ответ и на вопрос о бытии культурного сущего как по-новому понятой индивидуальности. Новизна же понимания индивидуальности состоит в понимании таковой как универсальности. (Учение о всеобщности индивидуальности.) Задачу новой онтологии, исходя из этого, докладчик сформулировал следующим образом: показать, как видится мир в его индивидуальном начале. Поскольку же в культуре единичное проявляет себя наиболее ярко, подобная онтология должна выступить, прежде всего, онтологией культуры.

Следующий пленарный доклад представил доктор философских наук, профессор *Михаил Семёнович Уваров* (Санкт-Петербург). Доклад назывался *Концепция «онтологических слоев» Н. Гартмана в свете современной онтологической проблематики*. В нём докладчик обосновал неизбежность обращения современных онтологических исследований к философскому наследию Николая Гартмана. Профессор Уваров также представил реконструкцию учения Гартмана о слоях бытия, сравнив её при этом с другими аналогичными концепциями, разработанными в современной философии (Поппер, Шелер, Хайдеггер). Докладчик указал на то, что существует серьёзная традиция изучения философского творчества Николая Гартмана в России, представленная в Санкт-Петербурге, в частности, именем профессора кафедры онтологии и теории познания СПбГУ *Фёдора Фёдоровича Вяккерева* (1928–2003). Ф. Ф. Вяккерев переводил труды Гартмана и посвятил его онтологии некоторые свои научные работы; эти работы проф. Уваров и рекомендовал коллегам-онтологам для изучения.

Пленарное заседание последнего дня конференции завершил доклад *Бытие и личность: о возможном начале постнеклассической метафизики* доктора философских наук, профессора *Игоря Ивановича Евлампиева* (Санкт-Петербург). В качестве иллюстрации нового способа постижения бытия докладчик выбрал философию С. Н. Трубецкого, показывавшего, что даже в философии, идущей от Канта, уже есть тенденции, окончательно оформившиеся в современной метафизике. А именно: признание, вопреки невозможности теоретического познания непосредственно сущего, возможности прямого доступа к нему в практическом действии. По мнению И. Евлампиева, в современной метафизике бытием становится то, что вообще наделено смыслом. Задача постнеклассической онтологии поэтому состоит в том, чтобы добраться до акта придания смысла, а значит, такая он-

тология не сможет избежать исследования личностного измерения: её задачей должен выступать синтез бытия и возможности.

После обеденного перерыва в рамках конференции продолжилась работа секции 3: *Человеческое отношение к бытию и глобальный кризис современной эпохи* (руководитель проф. В. А. Конев). Также был проведён круглый стол на тему «Возможна ли онтология без метафизики?» под руководством д. ф. н., проф. *Валерия Николаевича Сагатовского*.

После завершения работы секции 3 и круглого стола состоялось заключительное заседание, на котором были подведены итоги работы секций и намечены планы дальнейшей работы Российского онтологического общества, в том числе организации конференции из серии «Современная онтология». Было принято решение провести в июне 2008 г. в Санкт-Петербурге конференцию по теме «Современная онтология III: категория причины в онтологии». Желающие принять участие в этой конференции, а также те, кто интересуется деятельностью Российского онтологического общества, могут обращаться по следующим адресам электронной почты: ontology.2006@list.ru; ontology.piter@mail.ru.

А. Паткуль

НОВЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Серия «Визуальные и культурные исследования» основана в 2003 г.



Гендер и трансгрессия в визуальных искусствах. Сборник научных статей / Отв. ред. А.Р. Усманова. – Вильнюс : ЕГУ; Москва : ООО «Вариант», 2007. – 218 с.

Что можно называть «трансгрессией» в культуре постмодернизма, постфеминизма, постсоциализма и других пост-измов; какие табу все еще сохраняют свою актуальность; что может считаться границей этически недозволенного, эстетически непристойного, социально невозможного для современного искусства? Коль скоро жест отрицания и аура «преступления» почти всегда сопровождаются артикуляцией отношения к темам сексуальности/боли/телесности, то, возможно, рассмотрение трансгрессии в контексте гендерной теории позволит нам более детально прояснить вопрос об имплицитной взаимосвязи социального и эстетического опыта. Данное издание адресовано всем тем, кто интересуется актуальными проблемами гендерной теории, философии, психоанализа и теории кино.



Визуальное (как) насилие. Сборник научных трудов / Отв. ред. А.Р. Усманова. – Вильнюс : ЕГУ, 2007. – 380 с.

Визуальная история насилия, насилие и медиатехнологии, насилие как цель и объект искусства, смерть как зрелище, взгляд и сексуальное доминирование, Другой в объективе камеры, повседневные практики визуального насилия в «обществе спектакля» – вот лишь некоторые из тем, затрагиваемые авторами статей, включенных в сборник. Центральной же проблемой является анализ способов интерпретации и репрезентации насилия в различных визуальных практиках (от классического искусства до современной анимации и телевидения), при этом основное внимание уделяется вопросу о том, в какой мере сами визуальные медиа ответственны за производство «насилия», репрессии и принуждения, коль скоро насилие присуще фото- и кинематографическому «аппарату» (термин Ж.-Л. Бодри) по самой их технической природе.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п. л.), рецензии (до 0.5 п. л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 150 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются как концевые сноски и даются вместе под заголовком *Примечания*. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать: город/страну, учёную степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (если есть), адрес электронной почты (e-mail).

Материалы присылать по адресу: topos_2000@mail.ru

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to: topos_2000@mail.ru

Contributions can be presented in English, German, French, Russian and Belarusian. They should not exceed 40.000 characters for articles and 20.000 characters for reviews.

Contributions should be sent in doc or rtf format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 150 words and five keywords in English. Please attach also a short CV. For notes and references, only endnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (e.g. according to Wiehl3). Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity, Chicago: The University of Chicago Press, 1992. P. 31.
2. Held K. Husserls These von der Europäisierung der Menschheit // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), Phänomenologie im Widerstreit, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989. S. 13–39.
3. Wiehl R. Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode // Archiv für Begriffsgeschichte, 10/45 (2003). S. 10–20.
4. Вальденфельс Б. Феномен чужого и его следы в классической греческой философии // Топос, 2 (2002). С. 4–21.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 43.
6. Toulmin, op. cit., p. 32.
7. Ibid., p.15.
8. Хайдеггер, указ. соч., с. 54.
9. Там же, с. 78.